Exeg.
498
hm

Eneg.
798 bm

Nikel

Bayerische Staatsbibliothek
<36650967290010

c

Die Lehre des Alten Testamentes über die Cherubim und Seraphim.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei

der theologischen Fakultät der Universität Würzburg

von

Dr. theol. Johannes Nikel.

Breslau.

Druck von Grass, Barth und Comp. (W. Friedrich).

1890.

1B

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Seinem hochverehrten Lehrer,

dem ordentlichen Professor der Theologie an der Universität zu Breslau

Herrn Dr. Paul Scholz,

fürsterzbischöflichem geistlichen Rat, Ritter etc. etc.

widmet diesen ersten Versuch

in Dankbarkeit

der Verfasser.

Seinem hochverehrten Lehrer,

dem ordentlichen Professor der Theologie an der Universität zu Breslau,

Herrn Dr. Paul Scholz,

fürsterzbischöflichem geistlichen Rat, Ritter etc. etc.

widmet diesen ersten Versuch

in Dankbarkeit

der Verfasser.

Erster Teil.

Die Cherubim.

Erstes Kapitel.

Schriftstellen.

Die Cherubim begegnen uns im Alten Testamente in verschiedener Weise; sie treten teils handelnd auf, teils finden sie sich in den Bildwerken der Stiftshütte und des Tempels, in den Visionen der Propheten und in den Psalmen und zwar hier immer in unmittelbarer Umgebung des Herrn.

a. Gen. 3, 24: „Er ließ im Osten des Gartens Eden sich lagern die Cherubim und die Flamme des sich hin und her bewegenden Schwertes, um den Weg zum Baume des Lebens zu bewachen.“ Mit dieser Erzählung steht wohl jene Stelle Ez. 28, 14 ff. in Zusammenhang, wo der sein Land und sein Heiligtum bewachende Fürst von Tyrus mit dem Cherub verglichen wird, welcher den Weg zum Baume des Lebens bewacht.

b. Unter den Bildwerken der Stiftshütte und des Tempels finden wir auch die Cherubim. Wir lesen Ex. 25, 18 ff., daß an Moses der Befehl ergeht, zwei Cherubim von Gold und von getriebener Arbeit an den beiden Enden der Kapporeth aufzustellen. „Und die Cherubim sollen ihre Flügel ausbreiten, die Kapporeth von oben mit ihren Flügeln überschattend, und ihr Angesicht soll sein eines dem andern zugewendet; zur Kapporeth hin sollen die Angesichter der Cherubim gerichtet

sein.“ Dazu kommen dann weitere Stellen, in welchen die Bildwerke des Vorhanges und der Wände beschrieben werden; auch da werden Cherubimbilder, „Werke des Kunstwebers“, erwähnt (Ex. 26, 1 und 31). — Im Allerheiligsten des salomonischen Tempels waren zwei kolossale Cherubimstatuen von Ölbaumholz, mit Gold überzogen, aufgestellt. Während über ihre Gestalt nichts Genaueres angegeben wird, sind doch die Maaße und die Flügel bestimmt. Die Statuen standen nebeneinander, ihre Flügel von Süden nach Norden zu ausbreitend und dem Heiligen (לַבַּיִת) zugewendet. Da jeder Flügel 5 Ellen in der Länge maß, so reichten die ausgestreckten Flügel genau bis an die Nord- und Südseite der Innenwand (1. Kön. 6, 23—35. 7, 29. 36. vgl. 2. Chron. 3, 7. 10—14). Auch die Wandskulpturen zeigten Cherubimbilder, die mit anderen Darstellungen abwechselten; auf den Thüren und auf den Gestellen der großen ehernen Waschbecken waren ebenfalls derartige Bildwerke angebracht.

Mit Rücksicht auf die über der Bundeslade befindlichen Cherubim, zwischen welchen die Herrlichkeit Gottes thront, erhält der Herr an einigen Stellen den Beinamen יֹשֵׁב־הַכְּרוּבִים, der über den Cherubim thronende; vgl. 1. Sam. 4, 4; 2. Sam. 6, 2; 1. Chron. 13, 6; 2. Kön. 19, 15; Is. 37, 16; Ps. 80, 2; 99, 1. Wenn wir ferner Ps. 18, 11 lesen, daß Jehova auf Cherubim (עַל־כְּרוּב kollektivisch zu fassen) dahinfahre (vgl. auch 2. Sam. 22, 11 und 2. Kön. 9, 18), so scheint diese Anschauung aus der oben erwähnten Bezeichnung יֹשֵׁב־הַכְּרוּבִים hervorgegangen zu sein.

c. Endlich begegnen wir den Cherubim in den zwei Visionen Ezechiels, welche Kap. 1 und Kap. 10 beschrieben werden. Der Prophet schaut hier die Herrlichkeit Gottes. Von Norden her sieht der Prophet feurige Wolken sich nähern, in deren Mitte vier lebendige Wesen sichtbar sind. Nach Kap. 1 ist die Schilderung derselben folgende: „Ähnlichkeit (דְּמוּת) des Menschen hatten sie, und vier Angesichter hatte ein jedes und vier Flügel; ihre Füße waren gerade, und die Sohlen ihrer Füße waren wie die eines Kalbes und leuchtend wie glühendes Erz. Und sie hatten Menschenhände unter ihren Flügeln an den vier Seiten, und ihre Angesichter und ihre Flügel hatten alle Viere;

und ihre Flügel waren mit einander verbunden. Sie wendeten sich nicht, wenn sie gingen; vor sich hin ging ein jedes von ihnen. Und die Ähnlichkeit ihrer Gesichter war: Menschengesicht und Löwengesicht zur Rechten bei allen Vieren und Stiergesicht zur Linken bei allen Vieren und Adlergesicht bei allen Vieren. Und das Gesicht und die Flügel waren nach oben ausgebreitet; zwei Flügel reichten an einander bei jedem und zwei bedeckten ihre Leiber (v. 6—11). Hier im ersten Kapitel nennt der Prophet die lebendigen Wesen noch nicht Cherubim; er holt dies aber im zehnten Kapitel nach, indem er dort die von ihm geschauten Cherubim für identisch erklärt mit jenen, welche er am Flusse Chebar gesehen habe.

Die Schilderung im Kap. 10 ist etwa dieselbe, welche wir oben wörtlich wiedergegeben haben. V. 10. „Und ihre Gestalt war eine Ähnlichkeit bei allen Vieren. 11. Wenn sie gingen, so gingen sie nach ihren vier Seiten; sie wendeten sich nicht bei ihrem Gehen . . . . . . 12. Und ihr Leib und ihr Rücken und ihre Hände und ihre Flügel und die Räder waren voll Augen ringsherum . . . . . . 14. Und vier Angesichter hatte jedes; das Antlitz des einen war Angesicht des Cherub und das Angesicht des zweiten Angesicht des Menschen und des dritten Angesicht des Löwen und des vierten Angesicht des Adlers. 15. Und die Cherubim erhoben sich. Dies war das Lebendige (הַחַיָּה, hier nicht הַחַיּוֹת), welches ich gesehen hatte am Flusse Chebar . . . . . . 20. Dies war das Lebendige, welches ich geschaut hatte unter dem Gott Israels am Flusse Chebar und ich erkannte, daß es Cherubim waren. 21. Vier Angesichter hatte jeder und vier Flügel jeder und Ähnlichkeit von Menschenhänden unter ihren Flügeln. Und die Gestalt ihrer Angesichter — sie waren jene Angesichter, deren Aussehen ich gesehen hatte am Flusse Chebar, und sie gingen jeder vor seinem Angesichte."

Auffallend an dieser Darstellung ist nur, daß v. 14 das erste Angesicht als „Angesicht des Cherub" bezeichnet. Da diese Lesart sehr schwierig ist, und cod. Vaticanus diesen ganzen Vers nicht hat, könnte man leicht versucht sein, den v. 14 für eine Glosse zu erklären. Indessen ist der masoretische Text schon früh bezeugt, und die Stelle ist ohne Varianten; ferner fehlt im cod. Vatic. der LXX nicht blos der schwierige Anfang

des Verses, sondern der ganze Vers. Daß dies absichtlich geschehen, läßt sich aus dem Charakter der griechischen Übersetzung überhaupt und speziell auch daraus folgern, daß dieselbe den klaren hebräischen Text über die Cherubim Ezech. 1,7: „und ihre Fußsohlen waren wie die Fußsohlen eines Stieres" wiedergegeben mit: καὶ πτερωτοὶ οἱ πόδες αὐτῶν. Die fragliche Stelle ist schon von Kliefoth (das Buch Ezech. S. 154 f.) und Keil (Komm. 2. Aufl. 1882 S. 168 f.) richtig erklärt. Der Sinn ist: „Das Gesicht des ersten d. i. des dem Propheten zunächst stehenden war das des Cherubs, d. h. dessen, der vorher erwähnt worden, der die Kohlen hervorgeholt hatte.[1]) Dieser hatte ihm das Stiergesicht (welches schon im 1. Kap. genannt worden) zugewandt, während der zweite das Menschen-, der dritte das Löwen- und der vierte das Adlergesicht ihm zuwandte. Es ist demnach Kap. 10 l. c. nicht von den vier Gesichtern jedes Cherubs, sondern nur von dem einen Gesicht, welches jeder Cherub dem Propheten zugekehrt, die Rede.

Sir. 49, 8 lesen wir: ἐπὶ ἅρματος χερουβίμ. Der Zusammenhang mit der Vision Ezechiels ist ersichtlich.

Im Kap. 41 beschreibt Ezechiel den visionären Tempel; auch hier schaut er an Wänden und Thüren Cherubimbilder; die Cherubim haben hier je zwei Gesichter, ein Löwen- und ein Menschengesicht.

Nicht übergangen kann endlich werden jene Stelle in der Apokalypse, in der jene τέσσαρα ζῶα, die vier „Lebendigen", beschrieben werden, welche den Thron Gottes umgeben. Der Prophet schaut den Thron Gottes, über welchem vier lebendige Wesen schweben; ihr Leib ist bedeckt mit Augen; ihr Antlitz ist vierfach, ein Menschen-, ein Löwen-, ein Stier- und ein Adler-Gesicht; sie haben je sechs Flügel, teils zum Fliegen, teils zum Verhüllen des Antlitzes und auch des übrigen Körpers; sie loben und preisen den Herrn ohne Unterlaß und antworten mit „Amen" auf die Lobpreisungen der Engelschaaren. — Die Verwandtschaft „dieser „Lebendigen" mit den חַיּוֹת, d. i. den Cherubim des Ezechiel, ist ersichtlich.

---

[1]) Der Artikel von Cherub ist also von Belang, indem er auf einen bestimmten, bekannten Cherub hinweist.

Zweites Kapitel.

Die Gestalt der Cherubim.

Schon aus einer nur oberflächlichen Betrachtung der oben angeführten Stellen ergiebt sich, daß wir hier zunächst jene Beschreibung der Cherubim, die wir in den historischen Büchern vorfinden, zu trennen haben von der prophetischen, visionären Darstellung. Diese Trennung ist geboten aus einem inneren Grunde, nämlich, weil die objective Darstellung der Cherubim in den Bildwerken der Kultusstätten offenbar aus den darauf bezüglichen Ideeen des Alten Testamentes hervorgegangen ist, welche sich in den Anschauungen der jeweiligen Vertreter des Kultus zu einem bestimmten Bilde fixierten, während die prophetischen Visionen mit ihren symbolischen Zwecken einigen Exegeten die Garantie für ein ungetrübtes Bild nicht zu bieten scheinen. Wir betrachten daher zunächst abgesondert für sich *die Bildwerke in den alttestamentlichen Kultusstätten*.

Die Stelle Gen. 3, 24 bietet für die Untersuchung der Cherubimgestalt wenig sicheren Anhalt; doch darf sie nicht übergangen werden. Die Ausleger schwanken darüber, ob hier eine Andeutung über die Gestalt der Cherubim zu finden sei. Die einen weisen darauf hin, daß eines feurigen Schwertes Erwähnung geschehe, und daß dies eine menschliche Gestalt, zum mindesten Menschenhände voraussetze. Schon Cornelius a Lapide beschäftigt sich damit; er sagt: Videntur hi Cherubim fuisse humana forma induti, nam habent et vibrant flammeum gladium et in omnes partes versatilem, ut feriant eos qui paradisum ingredi velint (Comment. zu Gen. 3, 24). Winer [1]) schließt gleichfalls aus dieser Stelle auf das Vorhandensein von Händen; ebenso andere, wie Vatke, [2]) Paul Scholz, [3]) Reinke. [4]) Die Gegner dieser Ansicht weisen darauf hin, daß 1. die Worte וְאֵת לַהַט הַחֶרֶב als Objekt *parallel* zu אֶת־הַכְּרֻבִים stehen; 2. daß von „Cherubim" (im *Plural*), aber nur von *einem*

---

[1]) Bibl. Realwörterbuch, 2. Aufl. Bd. 1, S. 262.

[2]) Bibl. Theologie, 1. Bd. S. 329 Anm.

[3]) Die heiligen Altertümer des jüd. Volkes I., 160.

[4]) Beiträge zur Erklärung d. A. T., VIII. S. 72.

Schwerte die Rede sei. Letztere Thatsachen sind unbezweifelt; allein nur dann, wenn man die „Flamme des Schwertes“ als bildlichen Ausdruck für die sich züngelnde Flamme überhaupt nimmt und von einem wirklichen Schwerte ganz absieht, könnte der zweite Einwand von Belang sein. Betont man aber die Erwähnung eines Schwertes, so tritt jede Rücksicht auf den Parallelismus der Objekte zurück; denn ein Schwert als Waffe zur Bewachung des Baumes des Lebens setzt eben eine menschliche Gestalt, zum mindesten Hände voraus. Daß die Gestalt der Cherubim hier nicht näher beschrieben wird, hat seinen Grund darin, daß der Verfasser der jener Erzählung zu Grunde liegenden Urkunde die Kenntnis der Cherubimgestalt voraussetzte, was auch aus der Beschreibung der Bildwerke in der Stiftshütte hervorgeht.

Näheres über die Gestalt der Cherubim bringen erst jene Stellen, in denen die Cherubim der Stiftshütte erwähnt werden. Jene Beschreibung läßt folgendes als sicher erscheinen: 1. Die Cherubim der Stiftshütte, besonders jene, welche auf der Bundeslade aufgestellt waren, hatten je ein Gesicht; ihre Gesichter waren einander zugewendet. 2. Jeder Cherub hatte zwei Flügel; mit diesen Flügeln überschatteten sie die Bundeslade (לְמַעְלָה Ex. 25, 20). Zwischen diesen beiden Cherubim thronte die Herrlichkeit des Herrn. Die Flügel der ersteren bildeten aber nicht den Thron, über welchem Gott wohnend gedacht wurde (Keil, Genesis und Exodus, S. 499; Friederich, Symbolik der mosaischen Stiftshütte), etwa so, daß die Flügel die Basis gebildet hätten; denn Ex. 25, 22 und Num. 7, 89 verspricht der Herr, er werde von der Bundeslade aus, zwischen den Cherubim thronend (מִבֵּין הַכְּרוּבִים), mit Moses reden. — Andererseits ist aber auch nicht gerade an ein „Bewohnen“ der Cherubim zu denken, wie Riehm annimmt, indem er יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים geradezu mit „inhabitans Cherubim“ übersetzt.

Diesem widerspricht zunächst die ganze Auffassung der ältesten Exegese, wie sie in den ältesten Uebersetzungen zum Ausdruck gelangt ist. Die vulgata hat: sedens super Cherubim; LXX καθημένος ἐπὶ τῶν χερουβίμ. Syr. ܝܬܒ ܥܠ ܟܪ̈ܘܒܐ; ähnlich die arabische Übersetzung zu Is. 37, 16. Riehm stützt sich ferner darauf, daß יֹשֵׁב mit dem Akkusativ konstruiert die trans-

itive Bedeutung „bewohnen" habe. Das ist nicht richtig; die Präposition ist zwar bei יָשַׁב öfters weggelassen; aber in diesen Fällen hat das Wort nicht immer die Bedeutung „inhabitare"; z. B. Ps. 22, 4 יֹשֵׁב תְּהִלּוֹת, thronend unter den Lobliedern; ferner Gen. 4, 20 יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה, der da wohnt in Zelten und unter Herden.

Endlich spricht auch gegen Riehms Ansicht der Umstand, daß bei lebenden Wesen, als welche doch die Cherubim im Alten Testament gedacht werden, (הַחַיּוֹת, ζῶα bei Ezechiel) doch nicht von einem „Bewohnen" gesprochen werden kann, etwa wie von dem Bewohnen eines Hauses. Richtig bemerkt dazu Schultz: „Daß diese Redensart (nämlich יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים) den die Cherubim bewohnenden, d. h. unter ihren Flügeln wohnenden bezeichnen soll, das erscheint mir sprachlich noch unglaublicher, da lebendige Wesen nicht wie ein Haus bewohnt werden." (Alttest. Theol. 2. Auflage. S. 572). — Die Wolkensäule, bezw. die Feuersäule, das Symbol der besonderen Anwesenheit Gottes, kann ihrer örtlichen Ausdehnung nach nicht genau bestimmt werden. Sie ruhte, wenn man so sagen darf, auf der Bundeslade zwischen den Cherubim und ragte wohl über dieselben hoch hinaus.[1]) Der Ausdruck יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים scheint sich überhaupt nicht in besonderer Weise auf den Thron Gottes im Allerheiligsten zu beziehen, sondern er entspricht überhaupt der alttestamentlichen Anschauung, daß Cherubim die Begleiter des Herrn seien, daß der Herr über den Cherubim dahinfährt (ps. 18, 11).

Wie in der Stiftshütte, so waren auch im salomonischen Tempel Cherubim vertreten und zwar sowohl im Allerheiligsten, als auch in den Verzierungen des Vorhanges, der Wände,

---

[1]) Günstig wäre dieser Auffassung noch der Umstand, daß לְמַעְלָה Ex. 25, 20 wohl mit sursum zu übersetzen ist, wie Riehm selbst es ausspricht; die Flügel der Cherubim wären dann nach aufwärts gerichtet gewesen und hätten gleichsam die Wolkensäule umspannt. — Ganz geschmacklos läßt Friederich (a. a. O. S. 243 ff.) die Flügel der Cherubim einen Thronsessel bilden und meint damit endlich den wahren Zweck der Cherubim gefunden zu haben. Die Herrlichkeit des Herrn war ja in einer Wolken- resp. Feuersäule und eine solche setzt keinen Thronsessel voraus.

Thüren und der ehernen Gestelle zu den Waschbecken. Im Allerheiligsten stand die Kapporeth mit den Cherubim wie in der Stiftshütte. Außerdem ließ Salomo noch zwei kolossale, zehn Ellen hohe Cherubimstatuen anfertigen; diese Cherubim standen nebeneinander bei der Bundeslade, nach dem Heiligen zugewendet.[1]) Da die Flügel, von denen jeder fünf Ellen maß, von Norden nach Süden ganz ausgebreitet waren, und die Cherubim neben einander standen, so nahmen die vier Flügel die ganze Breite des Allerheiligsten ein und konnten so die Bundeslade nebst den daran angebrachten Tragstangen vollständig überschatten. Über die Gestalt dieser Cherubim ist nichts Näheres angegeben. Aus der Bemerkung, daß sie nach dem Heiligen zugewendet gewesen seien, geht hervor, daß sie ebenso wie die Cherubim auf der Kapporeth, nur je ein Gesicht hatten. Wie die übrige Gestalt beschaffen gewesen sei, wird nicht angegeben; jedenfalls war sie genau conform derjenigen, welche die Cherubim der Stiftshütte hatten. — Wichtig erscheint nur noch die Bemerkung, daß diese Cherubim gestanden hätten. Da bei einer vogelartigen Gestalt der Cherubim diese Bemerkung unnütz und daher unverständlich wäre, so ist die von einigen Erklärern ausgesprochene Vermuthung, die Cherubsgestalt sei eine vogelartige (Greif, Adler) gewesen, unrichtig. Die Möglichkeit, daß die auf der Kapporeth aufgestellten Cherubim knieend zu denken seien, ist nach dem Texte nicht ausgeschlossen. P. Scholz hält dies sogar für wahrscheinlich (die hl. Altert. d. Volk. Isr. 1. Bd. S. 160). Auch die an anderen Stellen im salomonischen Tempel hergestellten Cherubimbilder sind wohl den Cherubim des Allerheiligsten nachgebildet gewesen. Viele Exegeten nehmen an, daß die Cherubim, welche die Wände, Thürpfosten u. s. w. zierten, je zwei Gesichter, ein Löwen- und ein Menschengesicht gehabt hätten. Indessen schließen

---

[1]) Es waren also jetzt vier Cherubim im Allerheiligsten. Ewald meint (Gesch. des Volk. Isr. III. S. 309), die neuen Cherubim seien an die Stelle der alten auf die Bundeslade gekommen; dies ist schon wegen der Längenmaaße der Kapporeth nicht möglich. Überdies hatten die alten Cherubim unter den gewaltigen und hoch angebrachten Flügeln der neuen vollständig Platz. Es hindert also nichts, zwei Paare von Cherubim anzunehmen.

sie das nur aus Ez. 41, 18 und 19; so Thenius,[1]) Bähr,[2]) P. Scholz,[3]) neuestens auch Vigouroux.[4]) Bährs Ansicht, daß jene Darstellung bei Ezechiel „das Geschichtliche gebe", ist sehr unwahrscheinlich. Ezechiel beschreibt, was er in der Vision schaut; seine Absicht ist nicht, den salomonischen Tempel zu beschreiben, vielmehr geht aus seiner sonstigen Beschreibung der Cherubim hervor, daß er ganz selbständig dasteht und auf die historischen Bildwerke gar keine Rücksicht nimmt. Überdies ist doch kaum anzunehmen, daß in einem und demselben Gebäude, nämlich dem salomonischen Tempel, die plastischen oder sonstigen Darstellungen eines und desselben Objektes von einander abgewichen haben sollten; und die Cherubim des Allerheiligsten hatten doch offenbar nur ein Gesicht. Wir nehmen daher an, daß die Stelle Ez. 41, 18 und 19 ebenso aufzufassen ist, wie die Darstellung der Cherubim im ersten und zehnten Kapitel; sie will nicht Geschichtliches geben, sondern bietet dem Wesen der Vision gemäß, symbolische Formen; am allerwenigsten ist sie mit der Beschreibung des salomonischen Tempels in den Büchern der Könige in ein Abhängigkeitsverhältnis zu bringen. Daß die Bildwerke an den Wänden, am Vorhange und an den anderen oben genannten Stellen mehrere Gesichter gehabt hätten, geht auch nicht, wie einige meinen, aus 1. Kön. 7, 29 hervor; wenn hier von Löwen, Stieren und Cherubim die Rede ist, so heißt das doch nicht soviel, daß die Cherubim Löwen- und Stiergestalt in irgend einer Weise an sich getragen hätten; eher liegt es nahe, anzunehmen, daß die Cherubimgestalt von letzterer ganz und gar verschieden gewesen sei. Daß alle Cherubim des salomonischen Tempels nur ein Gesicht gehabt haben, scheint uns daher sicher zu sein. Wie aber die übrige Gestalt ausgesehen habe, darüber läßt sich keine unbedingte Gewißheit erzielen.

---

[1]) Die Bücher der Könige. S. 79.

[2]) Symbolik d. mos. Cult. 2. Aufl. S. 379 „denn diese (nämlich die Cherubim bei Ez. 41, 18 und 19) hatten nach der hier gewiß das Geschichtliche gebenden Schilderung je zwei . . . . . Antlitze."

[3]) Die hlg. Altert. d. Volk. Isr. I. 209.

[4]) Die Bibel und die neueren Entdeck. in Paläst. u. s. w., deutsch von Ibach, 3. Bd. S. 444.

Einige Momente mögen aber hier angedeutet werden, welche gewiß für die Rekonstruktion der Cherubimgestalt von Belang sind:

Wir lesen 1. Kön. 7, 29, daß die zehn ehernen Gestelle zu den Wasserbecken im Vorhof des Tempels mit Bildern von Löwen, Stieren und Cherubim geziert waren. Daraus folgt, daß die Gestalt der Cherubim von der Löwen- und Stiergestalt verschieden war. Flavius Josephus setzt bei der Beschreibung dieser Gestelle sonderbarer Weise Adler, statt des Wortes Cherubim (Jüd. Altert. VIII. 3. 6.); offenbar waren es geflügelte Wesen, die er einfach, statt den für seine heidnischen Leser unverständlichen Ausdruck Cherubim zu gebrauchen, als Adler bezeichnete. Eine völlige Adlergestalt hatten aber offenbar die Cherubim nicht, was schon aus 2. Chron. 3, 13 hervorgeht, wo bemerkt wird, daß die Cherubim des Allerheiligsten aufrecht gestanden hätten; diese Bemerkung paßt nur für die menschliche Gestalt oder die der vierfüßigen Tiere, die man sich auch knieend oder liegend denken könnte. Es bleibt mithin für die Cherubim nur die menschliche Gestalt übrig. Dies geben auch mehrere Exegeten zu (Hengstenberg,[1]) selbst Riehm[2])). Dem klaren Text ganz zuwider ist aber die Ansicht Hupfelds, welcher aus der Stelle 1. Kön. 7, 29 schließen zu müssen meint, daß die Cherubsgestalt aus der Löwen- und Stiergestalt zusammengesetzt gewesen sei. In der Verbindung אֲרָיוֹת בָּקָר וּכְרוּבִים sei das zu כְּרוּבִים gehörige וּ epexegetisch zu fassen; die zwei vorangehenden Worte sollen die Zusammensetzung, das Wort Cherubim die Zusammenfassung und Benennung[3]) geben. Einer so von der gewohnten Art abweichenden Erklärung muß man, um sie wahrscheinlich zu machen, einige auf Thatsachen begründete Beweismomente beifügen; ohne solche ist sie werthlos. Die Cherubim, Stiere und Löwen sind also von einander zu trennen; mithin hatten die Cherubim eine andere als die Löwen- oder Stiergestalt; und dann ist es

[1]) Die Weissagungen des Propheten Ezechiel, S. 265.

[2]) Theol. Stud. u. Krit. 1871, S. 440, Anm.

[3]) Dieser Ansicht begegnen wir schon bei Villalpandus (cfr. Spencer, de leg. Hebr. rit. S. 856).

wohl die menschliche gewesen, da die Adlergestalt ausgeschlossen erscheint.[1])

Wir kommen nun zu den merkwürdigen Cherubimbildern, welche uns Ezechiel in seinen Visionen darbietet. Eine genauere Schilderung der Cherubim finden wir Kap. 1 und Kap. 10; später auch Kap. 41. Wir betrachten zunächst die beiden zuerst genannten Kapitel, die sich vereinigt behandeln lassen.

Für die Gestalt der Cherubim kommen hauptsächlich folgende Angaben in Betracht: 1. Es wird ausdrücklich erklärt, daß die Gestalt jener „Lebenden“ der menschlichen ähnlich gewesen sei; es heißt: מַרְאֵיהֶן דְּמוּת אָדָם לָהֵנָּה Ezechiel 1, 5; da einzelne Theile der Gestalt nachher eingehender beschrieben werden, so folgt daraus, daß, abgesehen von den Flügeln, dem Haupte mit vier Gesichtern und den eigentümlich gestalteten Füßen, die Gestalt der Cherubim eine menschliche war; dies geben auch die meisten Erklärer zu. 2. Die Cherubim des Ezechiel hatten vier Angesichter, ein Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesicht. Daß die vorherrschende Haupt- und Grundgestalt der Cherubim bei Ezechiel eine menschliche gewesen sei, geht aus 1, 5 klar hervor. Bähr findet diesen Schluß als offenbar zu weit gehend (Symb. des mos. Kult. 2. Aufl. I. 370); „denn“, sagt er, „der gleich darauf folgende und damit zusammenhängende v. 6 fügt hinzu: „Und vier Angesichter hatte jedes und vier Flügel jedes und Füße mit Kalbssohlen,“ was sich mit einem absoluten Vorherrschen der Menschenähnlichkeit um so weniger vereinbaren läßt, als zwei von den vier Flügeln die Leiber bedeckten, so daß diese nicht einmal sichtbar waren, und somit von der Menschengestalt für's Auge fast nichts mehr übrig blieb, als die Hände. In

---

[1]) Sollte Hupfelds Ansicht übrigens doch noch jemandem annehmbar erscheinen, so möge noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß, wenn der biblische Autor überhaupt die Cherubimgestalt hätte näher beschreiben wollen, dies doch schon vorher bei der Beschreibung des Allerheiligsten oder der Ornamentik an den Wänden und nicht erst bei der Schilderung der Wasserbecken geschehen wäre. Aber weder da, noch bei der Schilderung der Stiftshütte wurden Löwen und Stiere erwähnt. Löwen- und Stierbilder sind erst von Salomo in die Ornamentik eingeführt und daher von den schon früher vorhandenen Cherubimsbildern unabhängig.

der Beschreibung der (zweiten) Vision fehlen die Worte: „Menschenähnlichkeit hatten sie ganz, was kaum denkbar wäre, wenn sie gerade die Hauptsache enthielten.“ — Gegen diese Ausführungen Bährs ist folgendes zu bemerken: Das Vorherrschende in der Menschengestalt ist ein aufwärts gerichteter, mit menschlichen Proportionen ausgestatteter Körper. Ist nun ein Körper mit Rücksicht auf dieses Moment ein menschlicher zu nennen, so können weder eine eigentümliche Komposition des Kopfes, noch Flügel, noch eigenartig gebaute Fußsohlen den Anschauenden daran hindern, trotzdem von Menschenähnlichkeit zu sprechen. Daß ferner die Flügel den ganzen Körper bedeckt hätten und daher nichts von ihm sichtbar gewesen wäre, folgt aus v. 11 durchaus nicht; vielmehr mußten die spitz zulaufenden Flügel einen Teil des Körpers frei lassen. Und wenn wirklich vom Körper gar nichts zu sehen gewesen wäre, worauf sollen wir dann überhaupt die Bemerkung „similitudo hominis in eis“ beziehen? An irgend einem charakteristischen Merkmal muß doch der Prophet diese similitudo erkannt haben; und da er Kopf, Hände, Flügel und Fußsohlen außer der similitudo hominis erwähnt, so muß er die menschliche Grundform an der sonstigen Leibesbeschaffenheit erkannt haben. Wenn endlich in der zweiten Vision die Worte: „Menschenähnlichkeit hatten sie“ fehlen, so beweist dies nichts. Denn der Prophet nennt die „lebendigen Wesen“ gleich von vornherein Cherubim; er setzt voraus, daß seinen Zeitgenossen die Gestalt und das Wesen der Cherubim nicht unbekannt ist. Er beschreibt daher nur ihre besonderen Eigentümlichkeiten, nämlich die vier Gesichter, die Augen, die Räder und die Flügel. Allerdings würde aus der Beschreibung dieser Vision nicht durchaus folgen, daß die Cherubim „Menschenähnlichkeit“ gehabt hätten, wenn nicht ausdrücklich dastände, daß ihre Gestalt ähnlich gewesen sei derjenigen, welche er am Flusse Chebar gesehen. — Die Beschreibungen der ersten und zweiten Vision lassen sich also gut vereinigen.

Eine crux interpretum ist die Stelle Ezech. 10, 14, wo das erste Gesicht als פְּנֵי כְּרוּב bezeichnet wird; während man nach allen anderen Stellen פְּנֵי שׁוֹר zu erwarten hätte. Die Schwierigkeit ist oben (S. 7 f.) gelöst worden.

Bevor wir zu Ez. 41 übergehen, haben wir noch über die schwierige Stelle Ez. 28, 14 ff. einiges zu bemerken. Der König von Tyrus wird hier verglichen mit einem כְּרוּב הַסּוֹכֵךְ; daraus schließt Bähr, man habe sich den Cherub mit langen Flügeln, also Adlerflügeln ausgestattet zu denken; und die Adlerflügel ständen wohl auch mit jenem vierten Gesicht, dem des Adlers, in gewisser Beziehung.[1]) Daß man bei Erwähnung von Flügeln nicht gleich an eine tierische Gestalt denken darf, beweist die Stelle Is. 6, 2; hier werden den Seraphim Flügel zugeschrieben, obschon von einem Adlergesicht oder etwas Ähnlichem keine Rede ist. Aus Ez. 28, 14 ff. gewinnen wir also für die Grundgestalt des Cherubs keinen Anhaltspunkt.

Endlich bleibt uns noch übrig, die Vision Ezechiels im 41. Kapitel ins Auge zu fassen. Der Prophet schaut einen visionären Tempel; die Cherubim, deren Bilder die Tempelwände zieren, haben hier je zwei Gesichter, ein Menschen- und ein Löwengesicht. Diese Form ist nicht etwas Neues, sondern sie erinnert an Kap. 1 und Kap. 10; nur konnten natürlich bei einer Relief-Darstellung auf Wandflächen nur zwei, höchstens drei Gesichter zur Darstellung gelangen. Da die Cherubim im Allerheiligsten des salomonischen Tempels, wie wir oben gezeigt haben, nur ein Gesicht hatten, so ist bei unserer Stelle (c. 41) nicht an eine Darstellung des historischen Tempels zu denken, sondern an eine objektive Schilderung der Vision. Der Prophet fingiert nicht, sondern beschreibt, was er geschaut hat. Der Umstand, daß die Gesichter der Cherubim näher erwähnt werden, legt den Gedanken sehr nahe, daß der Prophet nicht die gewöhnliche Gestalt der Cherubim beschreibt, sondern eine symbolische, von der gewöhnlichen abweichende. Zweifelhaft ist es, ob jene berühmte Stelle Apok. 4, 6 in die Untersuchung hineingezogen werden darf. Doch geschieht dies fast allgemein. Der Prophet sieht vier „lebendige Wesen", ζῶα, welche den Thron Gottes umgeben; dieselben sind überall mit Augen bedeckt, sie haben je sechs Flügel, zwei davon dienen zum Fluge, mit zweien bedecken sie ihr Angesicht und mit zweien den Leib; das eine dieser Lebendigen gleicht

[1]) a. a. O. S. 373.

einem Löwen, das zweite einem Stiere, das Angesicht des dritten ist ein menschliches, und das vierte Gesicht gleicht „einem fliegenden Adler.“ Aus dem Wortlaute wird nicht recht klar, ob bei diesen vier Wesen nur das Angesicht verschieden und die Grundgestalt gemeinsam war, oder ob jedes der vier Lebendigen die zu dem Gesicht gehörige Gestalt hatte. Jedenfalls wird hier die menschliche Gestalt nicht in den Vordergrund gestellt. Sollte das Niederfallen aller vier „Lebendigen“ jemandem als Hinweis auf eine menschliche Grundgestalt erscheinen, so könnte man dagegen einwenden, daß von dem dritten ζῶον nur speziell in Bezug auf das Antlitz gesagt wird: καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχον τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου, während gleich danach das vierte der g a n z e n Erscheinung nach beschrieben wird: καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῷ πετομένῳ. Für die Bestimmung der Grundgestalt giebt diese Stelle daher wenig Anhalt; mehr Bedeutung verdient sie bei der Entwickelung des Wesens der Cherubim wegen ihrer Analogie mit ähnlichen Stellen des Alten Testamentes.

Vergleicht man nun die einzelnen Beschreibungen an den angeführten Stellen, so ergeben sich Verschiedenheiten in folgenden Punkten: a. Die Löwen-, Stier-, Adler- und Menschen-Gestalt findet sich nur bei Ezechiel und in der Apokalypse, also in den Visionen vereinigt. b. Während die Cherubim der Stiftshütte und des Tempels, zum mindesten die Cherubim des Allerheiligsten nur je ein Gesicht haben, redet Ezechiel von vieren; und bei den Cherubim in der Apokalypse scheinen nicht bloß die Gesichter, sondern die ganzen Grundgestalten verschieden zu sein. c. Bei Ezechiel herrschte die Menschengestalt als Grundgestalt vor, in der Apokalypse ist sie den übrigen Gestalten gleichgeordnet. d. Die Cherubim der Stiftshütte und des Tempels haben je zwei Flügel, die Ezechielischen je vier, die Cherubim der Apokalypse je sechs Flügel.

Viele Exegeten haben sich natürlich bemüht, diese Verschiedenheiten zu erklären oder sie doch abzuschwächen, ja sogar solche überhaupt in Abrede zu stellen. Die mannigfachen Versuche lassen sich etwa in folgende vier Hauptklassen trennen: a. Einige faßten פָּנִים nicht als „Antlitz“, sondern als Gestalt überhaupt (מַרְאֶה) und sahen die Cherubim Ezechiels

als Tierkompositionen an, so zwar, daß bei jedem Cherub die vier Gestalten vereinigt sein sollten. Menschliches Angesicht, Adlerflügel, Löwenmähne, Stierfüße.[1]) Diese Erklärung widerspricht dem klaren Texte. b. Andere suchen nachzuweisen, daß auch die Cherubim des Allerheiligsten je vier Gesichter gehabt hätten. Auch diese Erklärung setzt eine Vergewaltigung des Textes voraus.[2]) c. Viele der neueren Exegeten gehen von der Gestalt der Cherubim Ezechiels aus und ergänzen aus Ez. 1 und 10 das, was in der Beschreibung der Tempelcherubim zu fehlen scheint. Man meint, Ezechiel hätte nur dann den Cherubim vier Gesichter geben können, wenn die entsprechenden Grundgestalten sonst in der originalen Gestalt der Cherubim vertreten gewesen wären. d. Endlich halten andere die menschliche Gestalt für die Grundgestalt des Cherubs; die vier Gesichter seien Fiktionen, die symbolischen Zwecken dienen sollen. Der Frage, wie die offenkundige Verschiedenheit in der Darstellung der Cherubsgestalt zu erklären sei, muß zunächst eine Untersuchung darüber vorausgehen, ob überhaupt das Alte Testament eine fixierte Gestalt des Cherubs kennt, und welches dann diese fixierte Gestalt gewesen sei. Erst dann können wir von Abweichungen und Umänderungen reden und die Erklärung derselben anstreben.

Was zunächst die erste Frage betrifft, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Cherubim in der religiösen Symbolik des Alten Testamentes eine wenigstens in der Hauptsache fixierte Gestalt besaßen. Es läßt sich dies zunächst daraus erkennen, daß bei der Schilderung der Cherubim in den geschichtlichen Büchern nur die Größenverhältnisse, sowie die Stellung der Statuen angegeben werden, während die Gestalt der Cherubimbilder als bekannt vorausgesetzt wird. Zum mindesten hat durch die Bildwerke der Stiftshütte die Cherubsgestalt eine offizielle, der späteren Anschauung und Tradition als Anhaltspunkt dienende Form erhalten. Der Umstand ferner, daß Ezechiel im 10. Kapitel, nachdem er die „Lebendigen“ ge-

---

[1]) So schon Pradus und Villalpandus im Komm. zu Ez. 10; ebenso Grotius (zu Ex. 25,18): Videtur ei sc. Cherubo vultus fuisse hominis, alae aquilinae, leonis iubae . . . quae sunt quatuor species (פָּנִים).

[2]) Salvandus van Til (cfr. Ugolini, thesaur. VIII. p. 12.).

schaut hat, ausdrücklich hinzufügt, er hätte erkannt, daß dies Cherubim seien, beweist ebenfalls, daß es im Alten Testamente, zum mindesten für die Zeitgenossen Ezechiels, eine traditionelle Cherubsgestalt, die wenigstens in den Hauptpunkten bestimmt war, gegeben hat.

Die weitere Frage ist nun aber: An welcher Stelle des Alten Testamentes liegt diese durch die Tradition fixierte Gestalt des Cherubs vor? Darauf muß zunächst die negative Antwort gegeben werden: Gewiß ist es nicht die Vision Ezechiels, in der man den reinen Typus der Cherubsgestalt zu suchen hat. Warum nicht? Aus dem ganzen Charakter der Vision geht hervor, daß dieselbe symbolischen Zwecken dient. Die feurigen Räder, der Lichtglanz, die vielen Augen, alles dies deutet auf symbolische Bedeutung hin. Wenn daher Ezechiel auch die „Lebendigen" als Cherubim erkennt, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß vieles in der Vision lediglich zur Veranschaulichung übersinnlicher Momente dienen sollte; und einiges, was da erwähnt wird, wie die feurigen Räder, der Lichtglanz, die überall durchgeführte Vierzahl, die Augen und anderes gehörte gewiß nicht zu der traditionellen Gestalt der Cherubim. Demgegenüber weisen einige Erklärer [1]) darauf hin, daß Ezechiel als Prophet und Priestersohn, der wohl mit den ganzen Einrichtungen und Geräten des Tempels vertraut gewesen sei, kaum durch freie Erfindungen das typische Bild der Cherubim irgend wie verändert haben könne. Wenn man nun auch mit Rücksicht auf den Standpunkt der Gegner ganz davon absehen könnte, daß eine Vision etwas Objektives ist, und daß daher von Erfindungen und Fiktionen keine Rede sein kann, [2]) so müssen wir doch, selbst wenn wir uns auf den Standpunkt

---

[1]) Umbreit, Komm. zu Ez. S. 12; Bähr, Symb. d. mos. C. 2. Aufl. I. 378; Schultz, alttest. Theol., 2. Aufl. S. 574.

[2]) Daß Ezechiel selbständig bei seiner Vision, speziell bei Beschreibung der Cherubim einiges eigenmächtig fingiert habe, eine Äußerung, die zum mindesten einer starken Mißdeutung fähig ist, lesen wir neuestens sogar bei Vigouroux (die Bibel und die neueren Entdeckungen in Assyrien u. s. w., Deutsch von Ibach, I. 200); er sagt: „Dieser Prophet übrigens, der in Mesopotamien lebte und die „Kirubi" vor Augen hatte, konnte ganz anders als Moses sich der assyrischen Kunst bedienen, um seine Visionen seinen Mitbrüdern verständlich zu machen."

der Gegner stellen wollten, mit Riehm[1]) und Winer[2]) daran festhalten, daß die Möglichkeit von Ausschmückungen und symbolischen Zuthaten durch die prophetische Tendenz und den visionären Charakter der erwähnten Kapitel Ezechiels nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar nahe gelegt ist. Bahnbrechend für die Ansicht, daß die vier Gesichter bei Ezechiel durchaus zu keinem Rückschluß auf eine tierische Grundgestalt der Cherubim zwingen, ist Riehms Schrift: De natura et notione symbolica Cheruborum (später ergänzt und verteidigt in den Theol. Stud. und Krit. 1871.). Riehm stellt hier die These auf, daß die vier Gesichter der Cherubim bei Ezechiel nicht aus einer tierischen Grundgestalt herzuleiten seien, sondern daß man sie als eine symbolischen Zwecken dienende Zuthat anzusehen habe (facies illas ... non pertinere ad propriam Cheruborum formam, sed manifestis de causis imagini a maioribus traditae a propheta esse additas l. c. p. 4.). Nach Riehm soll in der ganzen Vision die Vierzahl von besonderer Bedeutung sein, und zu diesem Zwecke sollen die vier Gesichter, die außerdem noch je eine eigene symbolische Bedeutung haben, ferner die vier Räder dem Bilde der Cherubim beigefügt sein; die Struktur der Füße, die nach allen vier Richtungen gewendeten Räder, alles dies weise darauf hin, daß in der Vision die Cherubim nach allen vier Richtungen sich bewegen sollen, ohne sich umwenden zu müssen. Wenn schon auf die Tiersymbolik hier zu wenig Gewicht gelegt ist, so sind doch in dieser Hinsicht Riehms Ausführungen unwiderleglich, wenn auch nicht in allen Punkten neu. Hören wir nun die Gegengründe, welche Bähr (l. c. S. 378) und Schultz (l. c. S. 573) geltend machen. Sie legen das Hauptgewicht darauf, daß dem Propheten die typische Gestalt der Cherubim nicht nur bekannt, sondern sogar sacrosanct gewesen sein müsse, und daß daher an eine Erfindung der Tiergesichter durch den Propheten nicht gedacht werden könne. Dieser Einwand ist, abgesehen davon, daß bei dem objektiven Charakter einer Vision von einer Fiktion nicht die Rede sein kann, auch sonst von wenig Bedeutung, und speziell bei Schultz läßt sich

[1]) De natura et not. symb. Cheruborum, p. 4.

[2]) Real-Wörterbuch I., S. 262.

die Spitze des Einwandes gegen den Urheber selbst richten. Denn nimmt man mit ihm an, daß die traditionelle Gestalt des Cherubs eine fast ganz tierische gewesen sei (Löwenmähne, Adlerflügel, Stierleib, Menschengesicht), so muß dennoch in der Vision Ezechiels eine Umänderung und Ausschmückung der offiziellen Cherubsgestalt angenommen werden; denn bei Ezechiel herrscht die menschliche Gestalt als Grundgestalt des Cherubs vor, wie der klare Text angiebt. Demgegenüber erscheint die nach Riehms Voraussetzung anzunehmende Veränderung und Ausschmückung zum mindesten als keine größere. Da wir ja doch in der Vision unzweifelhafte „additamenta" konstatieren müssen, z. B. die Augen, die den ganzen Körper bedecken, die Räder, die Vierzahl der Flügel und Hände, den feurigen Lichtglanz, so brauchen wir uns vor der Annahme anderer, symbolischen Zwecken dienender Zuthaten nicht zu scheuen. Nicht stichhaltig ist ferner der Einwand, daß ja die Cherubim als חיות bezeichnet werden. Dieses Wort hat doch nicht den ausschließlichen Sinn, daß es „Tier" bezeichnet. Es wird übersetzt mit ζῶα und hat wie dieses die Bedeutung animans, lebendiges Wesen. In der Apokalypse (4, 7) wird ja mit ζῶον auch jenes von den vier Lebendigen bezeichnet, welchem menschliches Aussehen zugeschrieben wird. Daß auch im Hebräischen selbst חיות nicht den ausschließlichen Sinn von „Tiere" hat, beweist z. B. die talmudische Teilung der Engel in חיות הקדש, animantia sanctitatis und מלאכי השרת, angeli ministerii (cfr. tract. chagiga II, Chull. 91^b, Ned. 20^b). Ode (comm. de angelis, S. 81) hat Stellen aus spätthebräischen Commentaren beigebracht, an denen die Engel als חיות bezeichnet werden. Ohne Belang ist es endlich, wenn Bähr darauf hinweist, daß, wenn Riehms Ansicht gelten sollte, Ezechiel an der Cherubsgestalt Änderungen vorgenommen haben müsse, welche mit dem Wesen der Cherubim im Widerspruch ständen. Dieser Einwand gilt nur mit Rücksicht auf Riehms Anschauung von dem Wesen und der Natur der Cherubim. Faßt man hingegen jene sog. additamenta der Cherubim als Symbole ihrer Eigenschaften und Fähigkeiten, so finden wir dieselben nicht bloß nicht widersprechend, sondern sogar sehr passend. Die Vision Ezechiels hindert uns also durchaus nicht, bei Konstatierung der Grundgestalt des Cherubs auf die offiziellen Dar-

stellungen in der Stiftshütte und im Tempel zurückzugehen. Es ist vielmehr unzweifelhaft, daß, wenn es überhaupt in den Anschauungen des Alten Testamentes eine fixierte Cherubsgestalt gegeben hat, diese mit den offiziellen Cherubsbildern des Allerheiligsten identisch ist; zum mindesten sind aber die letzteren für die ganze Anschauung der späteren Juden maßgebend gewesen. Der Charakter des durch die Thora vorgeschriebenen Kultus, welcher alles Heidnische, oder wenigstens, was heidnischen Quellen entlehnt war, perhorrescierte, bürgt dafür, daß die bildlichen Darstellungen in den heiligen Orten nicht Nachbildungen heidnischer Bildwerke waren, sondern daß man den durch die Tradition geheiligten, aus höheren Quellen stammenden Anschauungen folgte.

Und erst jetzt, ohne jegliche Voraussetzung als die in obigen Sätzen ausgesprochene, kommen wir zu der Frage: Welches war die Cherubsgestalt der Stiftshütte und des salomonischen Tempels?

Riehm konstruierte erst diese offizielle Cherubsgestalt auf Grund seiner eigenen Voraussetzungen und erklärte dann alle späteren Abweichungen (bei Ezechiel und sonst) für Abänderungen, die er dann nach seinen Theorieen zu erklären suchte. Mit Recht wirft Bähr (S. 381) dagegen ein, daß es „keineswegs als ein echt geschichtliches genetisches Verfahren erscheine, wenn man hinsichtlich der Cherubsgestalt von einer gar nicht erwiesenen Voraussetzung, als wäre sie eine sichere, unzweifelhaft feststehende historische Thatsache ausgehe und dann jede spätere mit ihr nicht völlig gleiche biblische Angabe für eine förmliche Abänderung und Umbildung der Grundgestalt erkläre.“ Dem an sich nicht unrichtigen Vorwurf suchten wir dadurch zu entgehen, daß wir erst die Unmöglichkeit nachwiesen, von Ezechiels Vision bei Feststellung der typischen Cherubsgestalt auszugehen, und nun erst an die Rekonstruktion der mosaischen und salomonischen Bildwerke herangehen, wobei wir natürlich nicht das oben (S. 13—19) gesagte wiederholen, sondern eine weitere Grundlage für den Beweis zu gewinnen suchen werden, als sie der bloße Text zu geben vermag. Wir stellen folgende These auf: Die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel waren keine Tierkompositionen, sondern die menschliche Gestalt bildete die Grundform.

Wir beschäftigen uns zuerst mit den gegenteiligen Ansichten und werden dann obige These positiv zu begründen suchen, so gut es bei dem knappen Beweismaterial möglich ist.

Betrachtet man zunächst die Ansichten jener, welche die Vision Ezechiels zu Grunde legen, so zeigt schon die Verschiedenheit der Meinungen, daß hier Willkür und Phantasie eine große Rolle spielen. Einige Proben mögen genügen: Schultz schreibt: „So glaube ich bei der früheren Ansicht stehen bleiben zu müssen, daß die Cherubim zusammengesetzte Gestalten waren, auf Stierfüßen, mit Adlerflügeln, mit Löwenmähnen und menschlichem Leib und Antlitz, aufrechtstehend und ihre großen Flügel ausbreitend nach dem Heiligtum" (a. a. O., 1. Aufl., S. 337). Nach Züllig (die Cherubim-Wagen S. 19) „scheint der ursprüngliche Cherub gewesen zu sein ein aufgerichteter, zweifüßiger, geflügelter, junger Stier mit menschlichem Angesicht und Menschenhänden." Ferd. Friedrich stimmt in der Hauptsache mit Schultz überein, nur legt er den Cherubsflügeln eine besondere Bedeutung bei, indem er aus denselben eine Art Jehovathron formt (Symb. der mos. Stiftsh., S. 243 ff.). Bähr giebt zwar zu, daß die Vision Ezechiels nicht geeignet sei, als sicherer Anhaltspunkt dienen zu können; indessen hält er doch die tierischen Gesichter nicht für additamenta, sondern glaubt, dieselben könnten nur dann ausreichend erklärt werden, wenn die Grundgestalt des Cherubs eine Tierkomposition gewesen sei, in welcher die betreffenden Tiergestalten in irgend einer Weise vertreten seien; er sagt: „Die drei Gesichter, die er (nämlich Ezechiel) zu dem angeblich alleinigen Menschengesicht hinzugefügt haben, und in denen die von ihm herrührende Hauptänderung bestehen soll, sind keine eigenmächtigen Zuthaten, sondern unmittelbar aus der Grundidee des Cherubs hervorgegangen; was schon der mosaische salomonische Cherub in sich schloß, das liegt im Ezechielischen explicite vor" (a. a. O., 2. Aufl., S. 380). Auch Lämmert scheint den Ezechielischen Cherub als Typus der Cherubsgestalt anzusehen. (Jahrb. für deutsche Theolog. 12. Bd., S. 613 ff.). Vatke [1]) erklärt die Cherubsgestalt für eine

---

[1]) Bibl. Theol. I. 328.

den Greifen ähnliche. Meyer[1]) hält die Cberubim für einheitliche Tiergestalten, seien es Löwen oder Stiere, die aber geflügelt zu denken seien. Winer[2]) schließt aus Gen. III. 24, daß der typische Cherub Hände gehabt habe; daraus und aus der Vision Ezechiels gehe hervor, daß die Cherubim eine Sphinxgestalt gehabt hätten und zwar mit Händen und menschlichem Antlitz. Schon Clemens Alexandrinus scheint eine ähnliche Vermutung ausgesprochen zu haben (Strom. V, 6 und 7). Neumann[3]) giebt den Cherubim Stierleiber, Löwenmähnen, Adlerflügel und Hörner. Riggenbach[4]) denkt sich die Cherubim als menschliche Gestalten mit Adlerflügeln und Stierfüßen; der Körper sei mit den Flügeln, das Haupt mit einer Art spitzzulaufenden Mütze bedeckt zu denken. Ähnlich hält Lund[5]) die Cherubsgestalt (von den Flügeln abgesehen) für eine menschliche; die Cherubim des Allerheiligsten sollen die Hände gleichsam betend emporgestreckt haben. Neuerdings pflegt man die Cherubim ihrer Gestalt nach mit den vor den assyrischen Palästen aufgefundenen geflügelten Stieren und Löwen zu identifizieren. Da diese Bildwerke meistens auch ein menschliches Gesicht tragen, so sind Löwe, Stier und Mensch in ihnen vereinigt. (Schrader, die Keilinschr. und das Alte Test. 2. Aufl., S. 39. Lenormant, les origines de l'histoire, 2me édit. p. 112 und Essai de commentaire de Bérose, p. 80, de Saulcy, histoire de l'art judaïque, p. 23—29.)

Gehen wir nun näher auf die Gründe ein, auf welche sich obige Ansichten stützen sollen. Zunächst soll der Umstand, daß die Cherubim der Stiftshütte und des Tempels ihrer Gestalt nach als bekannt vorausgesetzt werden, dafür sprechen, daß die Cherubim „zusammengesetzte Wundergestalten“ gewesen seien. Schultz bemerkt: „Überhaupt erscheint von Anfang an im A. T. der Cherub als etwas Bekanntes, also seit Urzeiten in der Volksphantasie Lebendes, und es wird durchaus nicht weiter angegeben, wie die Bilder angefertigt werden, sondern

1) Bibeldeutung, S. 171.
2) Bibl. Real-Wörterbuch I. 262.
3) Die Stiftshütte, S. 37 und 135.
4) Die mos. Stiftshütte, S. 37 (cfr. Taf. I. und III.)
5) Hebr. Altert., S. 15.

den Künstlern dies einfach als bekannt überlassen. Das weist aber meiner Ansicht nach weit eher auf zusammengesetzte Wundergestalten, welche je nach besimmten Überlieferungen, wie die Sphinxe, die geflügelten Stiere u. s. w. von jedem leicht hergestellt werden konnten, als auf geflügelte Menschen, wo auf den ganzen Personeneindruck mehr Gewicht fiel, und jedenfalls wohl eine nähere Anweisung über Ausdruck und Erscheinung nötig war.“ (a. a. O. S. 337.) Man sieht zunächst nicht recht ein, warum grade Tierkompositionen nach „bestimmten Überlieferungen“ hergestellt worden sein sollten. Schauen wir auf die vielen Denkmäler der bildenden Kunst im semitischen Orient, so finden wir, daß reine Menschengestalten und reine Tiergestalten mindestens ebenso oft in gewissen stereotypen Formen auftreten, wie Tierkompositionen. Die Skulptur jener Zeit zeigt doch wahrlich in genügend deutlicher Weise den Charakter einer starren monotonen Praxis ohne tiefere organische Entwickelungen, so daß wir bei der Beschreibung von Denkmälern „nähere Anweisungen über Ausdruck und Erscheinung“ durchaus nicht vermissen. Das Ziel der assyrischen Bildnerei ist die naive Auffassung des wirklichen Daseins, alles Gedankenhafte und Empfindungsvolle ist ihr fern.

Daß ferner Schultz die Cherubsgestalten mit den Sphinxen, geflügelten Stieren und dergleichen in dieselbe Reihe stellt, ohne eine das Wesen betreffende Ähnlichkeit derselben vorher bewiesen zu haben, ist charakteristisch für den logischen Fehler in den bei Behandlung dieser Frage viele Autoren fallen. Vorerst wird die Cherubs*gestalt* mit den orientalischen Tierkompositionen in Beziehung gebracht, wobei man die innere Wesensbeziehung beider stillschweigend voraussetzt. Und fragt man nachher bei der Besprechung des *Wesens* der Cherubim nach den Gründen, aus denen die letzteren mit den Sphinxen, Greifen und ähnlichen Gestalten verglichen werden, so dient oft als Antwort der Hinweis auf die vorher konstruierte *Gestalt* der Cherubim. Das ist offenbar ein Zirkelbeweis. Schultz hält es ferner für unwahrscheinlich und dem Geiste des alttestamentlichen Kultus widersprechend, daß geflügelte Menschengestalten im Tempel Platz gefunden haben sollten; derartige Bildwerke hätten sehr leicht Anlaß zum Götzendienst geben

können. Dieser apriorische Grund hat auf den ersten Blick etwas für sich, zumal wenn man den Geist und den Zweck der mosaischen Kultvorschriften bedenkt. Indessen läßt sich dem Gegenüber darauf hinweisen, daß ja Tierkompositionen wegen des Mangels an realen, in der Natur vorkommenden Vorbildern erst recht hätten Veranlassung zum Götzendienst geben können. Es finden sich ferner unter den assyrischen und besonders unter den ägyptischen Denkmälern menschliche Gestalten mit Flügeln, welche nach den neueren Forschungen nicht höhere Wesen, Dämonen, Götter, sondern Priester darstellen sollen. Und grade die Tiergestalten des ägyptischen Kultus haben die Israeliten dem Götzendienst nahe gebracht, wie die israelitische Kultgeschichte zeigt. Einige weisen auf jene Stelle bei Ezechiel hin, wo die Füße der Cherubim beschrieben werden (Ez. I, 7). Vatke[1]) glaubt aus jener Stelle schließen zu dürfen, daß der ganze Vorderkörper tierisch gewesen sei; indessen ist gar kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes רֶגֶל abzuweichen. Mit Recht wenden sich die meisten Erklärer gegen diese Auffassung. Die runde Form der Füße wird hervorgehoben, weil nach der ganzen Beschreibung die Cherubim nach allen Seiten hin sich bewegen sollen, ohne sich zu wenden. Andere berufen sich auf die Bezeichnung חיות, worüber wir schon S. 22 gesprochen haben. Daß dies Wort hier im prägnanten Sinne von animantia, Lebendige, gebraucht wird, beweist Ez. 1, 22, wo alle „Lebendigen" zusammen mit הַחַיָּה bezeichnet werden, und die Stelle, wo vom רוּחַ הַחַיָּה die Rede ist. Mit Recht schließt Kliefoth[2]) aus dem ganzen Zusammenhange, daß hier mit הַחַיָּה generell das bezeichnet wird, was vorher חַיּוֹת genannt wurde. Jedenfalls verdient diese Auffassung den Vorzug vor jener Hitzig's und Hävernik's, welche רוּחַ הַחַיָּה mit spiritus vitae übersetzen; einerseits bekommt der Sinn der Stelle dadurch etwas Tautologisches, andererseits wird für הַחַיָּה eine in den beiden Kapiteln 1 und 10 nicht vorkommende Bedeutung gewählt. —

---

[1]) Bibl. Theol. I 328.

[2]) Im Komm. z. d. St.

Ganz dem Geiste des Alten Testamentes zuwider ist es, wenn Züllig[1]) auf den Stierdienst einiger orientalischen Völker hinweist. Er müßte zunächst den Nachweis führen, daß die Cherubim ein Kultobjekt gewesen seien, und selbst dann wäre es gewagt zu behaupten, daß die Cherubim, weil sie mit den als heilig verehrten Tieren in eine Reihe zu stellen seien, auch eine Stiergestalt gehabt hätten. Daß ferner die Flügel als ein Bestandteil der Adlergestalt aufzufassen seien, ist nicht richtig. Auch die Seraphim erscheinen bei Isaias geflügelt, und doch denkt niemand daran, hierin Spuren einer tierischen Zusammensetzung, insbesondere mit der Adlergestalt zu finden. Die vier ζῶα in der Apokalypse haben je sechs Flügel, und doch sind die Gestalten vollständig getrennt, d. h. jede einzelne ist einheitlich ohne andere Zusammensetzung. Eine symbolische Spielerei ist die phantastische Ansicht Friedrichs, wonach die Stiftshütte eine Nachbildung des menschlichen Körpers sein soll; das Allerheiligste sei dem menschlichen Haupte nachgebildet; die Adlerflügel und die Stierfüße der Cherubim sollen in gewissen Schädelknochen ihr Vorbild haben. Daß die Berufung auf Ez. X, 14 (פְּנֵי כְּרוּב für פְּנֵי שׁוֹר) nicht statthaft ist, ist oben (S. 7) nachgewiesen worden.

Nachdem wir somit alle Argumente, welche für die Stiergestalt oder überhaupt eine Tierkomposition sprechen sollen, erledigt haben, bleibt uns übrig, nun positiv die Frage zu stellen: Welches war also die ursprüngliche, die typische Gestalt des Cherubs?

In der jüdischen Tradition, soweit sie sich mit den mosaischen Kultformen beschäftigt, finden wir über diesen Punkt fast gar nichts. Flavius Josephus bemerkt bei Beschreibung der Stiftshütte und bei Erwähnung der Cherubim (ant. III, 6, 6), daß sie als ζῶα πετεινά gedacht worden seien; an einer anderen Stelle, wo er von den Cherubim des Tempels

---

[1]) „Ferner wird die Stierheit des ursprünglichen Cherubs bestätigt durch die Analogie der allgemeinen historischen Symbolik. Nicht allein bei den Juden, sondern auch bei den Egyptern, Griechen, Neapolitanern und Siciliern erscheinen Spuren von symbolischer Stierverehrung. Daß es für die Juden keinen anziehenderen Götzendienst gab als den Stierdienst, wissen wir aus der Geschichte des goldenen Kalbes.“ Der Cherubimwagen, S. 23.

redet (ant. VIII, 3, 3), erklärt er, daß die Gestalt der Cherubim unbekannt sei; er sagt: τὰς δὲ χερουβεὶς οὐδεὶς ὁποῖαί τινες ἦσαν εἰπεῖν οὐδ᾽ εἰκάσαι δύναται. Clemens Alex. sagt nur: οὐδ᾽ ἔστι τὴν ἀρχὴν ἐπισύνθετόν τι καὶ αἰσθητὸν ζῶον ἐν οὐρανῷ ὧδέ πως ἔχον (strom. V, 6). Nach Smits (Komm. zu Exod. 1. Bd., S. 553) hätte Clemens Alex. sogar die Ansicht ausgesprochen, der heidnische Kultus hätte seine Sphinxe den Cherubim nachgebildet; indessen hat Smits in der Auslegung gewisser darauf bezüglicher Stellen sich geirrt, wie Haneberg (Die relig. Altert. d. Bibel, S. 195) treffend nachweist. Aus den Worten des alexandrinischen Lehrers geht nicht einmal hervor, ob er die typische Cherubsgestalt genau gekannt habe. Vielleicht hat er ebenso wie Josephus jede Notiz über die Cherubsgestalt mit Rücksicht auf seine heidnischen Leser bezw. Zuhörer unterlassen; Haneberg hält dies sogar für gewiß (a. a. O. S. 194). Wie sich die Sache aber auch verhalten möge, jedenfalls giebt die älteste Tradition über die Cherubsgestalt keinen erwähnenswerten Aufschluß. Was wir aus späteren Zeiten über diesen Punkt finden, hat höchstens historischen Wert. Wenn Ephräm Syrus im Kommentar zu Ezech. I, 6 erklärt,[1]) daß die Cherubim eine eigene Gestalt besessen hatten und daß sie geflügelt und tierisch gewesen sei, so ist dies wohl nichts Anderes als Reproduktion und Paraphrase des Schrifttextes; mehr weiß er eben nicht zu sagen, als daß sie eine eigene (ܢܦܫܗܘܢ) Gestalt gehabt hätten, sowie, daß dieselbe geflügelt (ܕܦܪܝܚܬܐ) und tierisch (ܕܚܝܘܬܐ) gewesen sei. Der Patriarch Tarasius sprach im siebenten ökumenischen Konzil zu Nicaea die Ansicht aus, daß die Cherubim menschliche Gestalt gehabt hätten. Denn stets seien die Engel, wenn sie auf Erden erschienen seien, in menschlicher Gestalt aufgetreten. Dieser Ausspruch stützt sich auf keine dem Schrifttexte entnommenen Beweise, sondern wohl nur auf die nach Pseudo-Dionysius herrschend gewordene Ansicht, daß die Cherubim den Ordnungen der Engel beizuzählen seien. Aben Esra berichtet (zu Ez. 25, 18), daß einige jüdische Interpreten den Cherubim die Gestalt geflügelter Jünglinge gäben; diese Ansicht mag auf der damals unter den jüdischen Schriftstellern üblichen Etymologie des Wortes כְּרוּב

---

[1]) ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܐܦܐ ܢܦܫܗܘܢ ܠܘܒ ܕܦܪܝܚܬܐ ܘܕܚܝܘܬܐ.

beruhen, nach welcher das letztere aus כְּ und רַבְיָא zusammengesetzt sein und die Bedeutung ut adulescens haben sollte.

Zur Rekonstruktion der originalen Cherubsgestalt soll auf folgende, die Hauptsachen betreffende Momente hingewiesen werden:

a. Wenn die Cherubim der Stiftshütte nicht näher beschrieben werden, so folgt daraus, daß dieselben gemäß den vom Volke tradierten Anschauungen hergestellt waren.[1]) Diese Anschauungen konnten aber nicht in Widerspruch stehen mit dem Zweck der mosaischen Kulteinrichtungen, welche auf Reinhaltung des monotheistischen Gottesbegriffs hinzielten, sowie auf Fernhaltung heidnischer Elemente, besonders solcher, welche das israelitische Volk durch die Berührung mit anderen Nationen vielleicht schon in sich aufgenommen hatte. Es muß daher von diesen *offiziellen*, mosaischen Cherubsbildern alles das ferngehalten werden, was *nur* aus einer Parallelisierung der Cherubim mit mythischen Wundertieren oder rein heidnischen Kultusobjekten hergeleitet werden kann. b. Die Wahrnehmung, daß eine besondere Beschreibung des Bildwerkes dem Schriftsteller nicht notwendig erschien, machen wir auch bei den Tempelcherubim. Es ist daher wiederum die im Volke bekannte, tradierte Gestalt als Vorbild dieser Bildwerke aufzufassen. Ein Grund zur Annahme, daß inzwischen die Cherubsgestalt in den Ideeen des Volkes eine Umwandlung erfahren habe, ist nicht vorhanden. Es bieten also die bezüglichen Stellen im Buche Exodus und in den Büchern Samuels und der Könige sicheres Material für eine auf dem Schrifttext beruhende Rekonstruktion der Cherubsgestalt. c. Die im Allerheiligsten der *Stiftshütte* aufgestellten Cherubim hatten nur je ein Angesicht, wie der Text angiebt; dieses war ent-

[1]) Es geht darum nicht an, hier von einer älteren Vorstellung und im Gegensatz dazu von einer neueren zu sprechen, wie Vatke, Dillmann und andere es thun, welche ihre Prinzipien von einer fortschreitenden Entwickelung des mosaischen Kultus auch auf die Cherubimfrage ausdehnen. An Ähnliches scheint auch Riehm zu denken, wenn er z. B. sagt: „Ja es ist nicht unmöglich, daß der Cherub p. 18, 11 geradezu vogelartig gedacht ist, und daß man darin die älteste Vorstellung zu erkennen hat.“ (Theol. Stud. u. Krit. 1874. S. 438.)

weder ein menschliches oder ein einem der drei Tiergestalten entsprechendes. d. Die Statuen, welche Salomo neu für das Allerheiligste des Tempels anfertigen ließ, unterschieden sich von den auf der Kapporeth aufgestellten in der Hauptsache gewiß nicht, sie hatten auch nur je ein Gesicht. e. Die Cherubimbilder an den Wänden des Tempels wechselten mit Darstellungen von Löwen und Stieren ab. Es ist also wahrscheinlich, daß diese Cherubim weder ein Löwen- noch ein Stiergesicht trugen. Derselbe Grund legt auch die Vermutung nahe, daß die übrigen Teile der Cherubsgestalt nicht dem Löwen- oder Stierleibe entlehnt waren. Es bleibt also für die Cherubim nur die Menschengestalt übrig, wenn man sich innerhalb des Rahmens der vier Gestalten halten will; denn an einen Adlerleib kann aus den oben (S. 17) entwickelten Gründen nicht gedacht werden. f. Nicht ohne Belang ist folgende Erwägung: Die Cherubim des Allerheiligsten im Tempel, welche außerhalb der Bundeslade standen, waren zehn Ellen hoch; da nun beim Löwen- und auch beim Stierleibe die Länge des Rumpfes die ganze Höhe des Tieres übersteigt, und diese Größenverhältnisse, wie man an den assyrischen Denkmälern sieht, auch in der orientalischen Kunst unverdunkelt zum Ausdruck gelangt sind, so müßten die Cherubim einen ganz unverhältnismäßigen Raum im Allerheiligsten eingenommen haben, wenn sie einen Stierleib gehabt hätten. Selbst Schultz neigt sich aus diesem Grunde der Ansicht zu, daß die Grundgestalt des Tempelcherubs die menschliche gewesen sei; wohl aus demselben Grunde fügt er noch hinzu: „Die Cherubim des Tempels müssen nach den Raumverhältnissen aufrecht gestanden haben.“ [1]) g. Die Cherubim auf der Bundeslade sollten nach dem Texte die Kapporeth „überschatten.“ Denkt man sich nun etwa geflügelte Stiere oder Löwen, wie man sie unter den assyrischen Denkmälern findet, auf der Bundeslade, so kann von einem „Überschatten“ derselben keine Rede sein, da die Flügel, welche überdies bei den assyrischen Bildwerken immer am Leibe anliegen, im Verhältnis zum ganzen Körper nur geringe Ausdehnung haben konnten; das Bedecken eines kleinen Teiles der Kapporeth kann aber nicht ein Überschatten

---

[1]) Alttest. Theol. 2. Aufl., S. 572.

derselben genannt werden. h. Ein überaus wichtiges Moment endlich, welches viel zu wenig berücksichtigt wird, ist der Umstand, daß die Cherubim bei Ezechiel Hände haben. Diese dem Menschen allein eigentümlichen und seinen Eigenschaften allein entsprechenden Glieder sprechen in ganz unzweideutiger Weise sowohl für die den Cherubim zuzuerkennende geistige Seite ihres Wesens, als auch, was uns hier vor allem angeht, für das Vorwalten des die geistigen Eigenschaften symbolisierenden menschlichen Körpers. Den assyrischen und babylonischen Tierkompositionen, auf welche man sich so gern zu berufen pflegt, fehlt zwar selten das menschliche Haupt, aber immer fehlen ihnen die Hände. Und dieser Umstand spricht entschieden zu unseren Gunsten.

Fassen wir alle diese Momente zusammen, so kommen wir zu dem Schlusse, daß die ursprüngliche Cherubsgestalt, das ist diejenige, welche der traditionellen Auffassung des alttestamentlichen Bundesvolkes entsprochen hat, die menschliche gewesen ist. Dazu paßt dann sehr gut die Bemerkung Ezechiels, daß „der Anblick der Cherubim gewesen sei, wie der eines Menschen.“ Wenn auch in der prophetischen Vision, welche nach dem Geiste des alttestamentlichen Prophetentums als etwas Objektives, nicht als subjektive Fiktion anzusehen ist, die Cherubsgestalt symbolisch ausgeschmückt erscheint, so erkennt Ezechiel doch bald die Cherubim als solche, teils infolge seiner tiefen prophetischen Einsicht in die Bedeutung der Vision, teils wegen der ihm bekannten Grundgestalt der Cherubim und ihrer symbolischen Thätigkeit.

Drittes Kapitel.

Das Wesen der Cherubim.

Der Haupt- und Kardinalpunkt in unserer Materie ist die Frage: Was sind die Cherubim nach der Auffassung des A. T.? Es ist nicht uninteressant, einen Blick auf die geschichtliche Entwickelung der Frage zu werfen.

Schon die ältesten christlichen Schriftsteller sind in ihren Ansichten über das Wesen der Cherubim nicht einig. Der Einfluß der alexandrinischen und der antiochenischen Exegese

läßt sich auch hier nicht verkennen, indem wir teils allegorisierenden Auffassungen begegnen, teils solchen, welche einer streng positiven Exegese entsprechen. Der berühmte Alexandriner Clemens sagt über die Cherubim der Stiftshütte folgendes: Καὶ μὴν τὰ χρύσεα ἐκεῖνα ἀγάλματα, ἑξαπτέρυγον ἑκάτερον αὐτῶν, εἴτι τὰς δύο ἄρκτους, ὡς βούλονταί τινες, ἐμφαίνει εἴτι ὅπως μᾶλλον τὰ δύο ἡμισφαίρια. Ἐθέλει δὲ τὸ ὄνομα τῶν χερουβὶμ δηλοῦν ἐπίγνωσιν πολλήν, ἀλλὰ δώδεκα πτέρυγας ἄμφω ἔχει καὶ τὸν δι' αὐτοῦ φερόμενον χρόνον, τὸν αἰσθητὸν κόσμον δηλοῖ . . . . . Πλὴν ἀνάπαυσιν μηνύει τὴν μετὰ τῶν δοξολόγων πνευμάτων ἃ αἰνίσσεται χερουβίμ· οὐ γὰρ ἄν ποτε ὁ μηδὲν γλυπτὸν εἴδωλον δημιουργεῖν παραινέσας αὐτὸς ἀπεικόνιζε τῶν ἁγίων ἄγαλμα· οὐδ' ἔστιν ἀρχὴν ἐπισύνθετόν τι καὶ αἰσθητὸν ζῶον ἐν οὐρανῷ ὧδέ πως ἔχον. Σύμβολόν δ' ἐστι λογικῆς μὲν τὸ πρόςωπον ψυχῆς, πτέρυγες δὲ λειτουργίαι καὶ ἐνέργειαι οἱ μετάρσιοι δεξιῶν τε ἅμα καὶ λαϊῶν δυνάμεων· ἡ δὲ φωνὴ δόξα εὐχάριστος ἐν ἀκαταπαύστῳ θεωρίᾳ (strom. V, 6). Der alexandrinische Lehrer glaubt also mit Rücksicht auf das erste Gebot des Dekalogs (ὁ μηδὲν γλυπτὸν εἴδωλον δημιουργεῖν παραινέσας) in den Cherubim der Stiftshütte nicht Bilder himmlischer Wesen suchen zu dürfen; oder er versteht unter τῶν ἁγίων ἄγαλμα vielmehr Sinnbilder heiliger Dinge, göttlicher Eigenschaften. Doch wie dem auch sei, jedenfalls sieht er in den Cherubim nur Symbole der Welt. — Philo versucht sich ebenfalls in ähnlichen Deutungen; er hält die Cherubim für Symbole der göttlichen Eigenschaften, τῆς τε ποιητικῆς καὶ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως.[1]) Philo führt auch symbolische Deutungen Anderer an; nach ihm hielten einige die Cherubim für Symbole des Himmels mit seinen Gestirnen, andere für Symbole der beiden Hemisphären; das feurige Schwert (Gen. III, 24) sollte dann das Sinnbild der Sonne sein; nach anderen sollten die göttlichen Eigenschaften der Güte und der Macht (ἀγαθότητος καὶ ἐξουσίας) durch die Cherubim versinnbildet sein, das Schwert sei das Symbol τοῦ μετὰ τῶν πραγμάτων ἐνθέρμου

---

[1]) „Ἐγὼ δὲ ἂν εἴποιμι δηλοῦσθαι δι' ὑπονοιῶν τὰς πρεσβυτάτας καὶ ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις, τήν τε ποιητικὴν καὶ βασιλικὴν . . . . ταῦτα δέ τινες μὲν φάσιν εἶναι σύμβολα τῶν ἡμισφαιρίων ἀμφοῖν κατὰ τὴν ἀντιπρόςωπον θέσιν τοῦ τε ὑπὸ γῆς καὶ ὑπὲρ γῆν· πτηνὸν γὰρ ὁ σύμπας οὐρανός. (De vita Mos. c. III. s. auch quaestt. et solut. in Exod. serm. II.)

καὶ πυρώδους λόγου; nach anderen wiederum sollte das Schwert ein Symbol des Himmels sein, da dieser von leuchtender Farbe sei und im Kreislaufe der Zeiten sich fortwährend bewege. Nach Tertullian soll die Erzählung von den Cherubim mit dem flammenden Schwerte allegorisch zu deuten sein; Gott habe das Paradies von seiner Umgebung getrennt durch eine zona arida. Die etwas dunkle Stelle lautet: Et si paradisum nominemus locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum. (Apolog. c. XLVII). Desgleichen sollen nach Cornelius a Lapide Theodoret und Procopius die Cherubim der Genesis für gespenstische Wesen, zur Abschreckung der Menschen bestimmt, gehalten haben (μορφολύκια et spectra quaedam qualia terriculamenta contra aves ponuntur in hortis).[1]) Andere symbolische Deutungen seiner Zeitgenossen oder früherer Schriftsteller führt Hieronymus an; bei Erklärung der Vision Ezechiels bemerkt er: Quidam quatuor evangelia, quos nos quoque in prooemio commentariorum Matthaei secuti sumus, horum animalium putant nominibus designari ...... Alii vero qui philosophorum stultam sequuntur sententiam, duo hemisphaeria in duobus templi Cherubim, nos et antipodas, quasi supinos et cadentes homines suspicantur. Plerique iuxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem, leonem ac vitulum referunt .... Sunt qui simpliciter in quatuor animalibus iuxta Hippocratis sententiam quatuor arbitrantur elementa mundi monstrari, de quibus constant omnia, ignem, aërem, aquam, terram.“ (Comm. in Ez. I.) Theodoret nennt die Cherubim Ezechiels τῶν ἀοράτων εἰκάσματα;[2]) daß aber das erstere Substantivum als Neutrum gefaßt werden muß, daß er nicht etwa an himmlische Wesen, sondern an Symbole oder fingierte Gestalten denkt, beweist folgende Stelle, wo er von den Cherubim des Paradieses spricht: Οὐκ ἀοράτους τινὰς δυνάμεις λέγει τὰ χερουβὶμ ὥς τινες οἴονται· ἐπεὶ μηδὲ συντέλει τι ἀόρατος φύσις ἐκεῖ αἰσθητῆς ὄψεως ὀφειλούσης εἶναι τῆς τὸν Ἀδὰμ

---

[1]) Corn. a Lap. ad Gen. III, 24.

[2]) Comm. in Ezech. I.

παιδευούσης. Οὔτε οὖν ἡ φλογίνη ῥομφαία φύσις ἦν πυρὸς ἀλλ' ὄψις τοιαύτη· οὔτε τὰ χερουβὶμ ζῶα ἀλλ' ὄψις τοιαύτη· ἐπεὶ καὶ Ἐζεκιὴλ τετραπρόςωπα τὰ χερουβὶμ ὁρᾷ. Ἀλλὰ χερουβὶμ καλεῖ πᾶν τὸ δυνατόν· οὕτως λέγει καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβὶμ ἀντὶ τοῦ ὁ δυνατῶς βασιλεύων καὶ ἐπέβη ἐπὶ χερουβὶμ καὶ κατεπετάσθη ἀντὶ τοῦ μετὰ πολλῆς παρεγένετο τῆς δυνάμεως. Τὸ οὖν ἔταξε τὰ χερουβίμ, ἵνα εἴπῃ δυνατήν τινα καὶ φοβερὰν ὄψιν καὶ μορφὴν ὡσανεί τινων ζώων ἐπέστησε τῇ εἰσόδῳ τοῦ παραδείσου ὥστε ἀπείργειν τὸν Αδάμ.[1]) Andere Schriftsteller fassen zwar die Cherubim als reale Wesen, allein sie versuchen sich in symbolischen Deutungen des Namens, worüber bei Besprechung der Etymologie des Wortes die Rede sein wird. Seit Pseudo-Dionysius finden wir bei den kirchlichen Schriftstellern allgemein die Ansicht vertreten, daß die Cherubim reale himmlische Wesen und den Ordnungen der Engel beizuzählen seien. Es ist klar, daß Pseudo-Dionysius sich teils an jene bekannte Stelle des heil. Paulus, teils an traditionelle Auslegungen anschloß; keineswegs hat er etwas Neues aufstellen wollen. Selbst Clemens Alexandrinus nennt ja an der oben erwähnten Stelle (strom. V, 6) die Cherubim δοξόλογα πνεύματα. Zahlreiche Belege für diese Auffassung lassen sich aus anderen Schriftstellern beibringen. Augustinus bemerkt über die Cherubim des Paradieses: Hoc per caelestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset ignea quaedam custodia.[2]) Chrysostomus zählt die Cherubim den Engelchören bei, er läßt sie jene Worte Ez. 3, 12 sprechen: Εὐλογημένη ἡ δόξα αὐτοῦ (sc. τοῦ κυρίου);[3]) an einer anderen Stelle nennt er sie τὰς ἀσωμάτους δυνάμεις[4]) und in seiner 28. Homilie erklärt er, daß sie Engel höherer Ordnung seien. In seiner Schrift über die heil. Messe erwähnt er die εὐχὴ τοῦ χερουβικοῦ; in jener heißt nämlich Christus ὁ ἐπὶ θρόνου χερουβικοῦ ἐποχούμενος. Athanasius zählt die Cherubim und Seraphim zu den Engeln höchster Ordnung;[5]) er sagt:

[1]) Quaest. in genes. c. III.

[2]) De gen. ad litt. 11, 40, Migne, s. l. XXXIV, p. 634.

[3]) Hom. 26 u. 28.

[4]) Hom. 23 in Gen.

[5]) Opp. ed. Commel. tom. I. p. 392.

ὥσπερ δὲ καὶ τάξεως διαφορὰν ἐν ταῖς ἄνω δυνάμεσιν ἔγνωμεν· οὕτω καὶ στάσεως καὶ γνώσεως. Οἱ μὲν θρόνοι καὶ τὰ χερουβὶμ καὶ τὰ Σεραφὶμ ἀμέσως παρὰ θεοῦ μανθάνουσιν ὡς πάντων ἀνώτερα καὶ θεῷ πλησιάζοντα. Ταῦτα δὲ διδάσκει τὰ κατώτερα τάγματα καὶ οὕτως ἐφεξῆς τὰ ἀνώτερα διδάσκει τὰ κατώτερα. Τὸ δὲ κατώτερον τάγμα εἰσὶν οἱ ἄγγελοι. An einer andern Stelle spricht Athanasius von einer πρώτη τῶν θρόνων χερουβίμ τε καὶ Σεραφὶμ ἱεραρχία [1]), Cyrill nennt in seinen Katechesen die Cherubim vernunftbegabte Wesen (νοητά). [2]) Deutlich und unzweideutig spricht sich Augustinus über das Wesen der Cherubim aus; er sagt: Sedere enim dominus dicitur super Cherubim per quos significantur sive mentes spiritualium virorum in quibus Deus invisibiliter praesidet et regnat. [3]) Die aus der ältesten Zeit überkommene Einteilung der Engelordnungen stammt, wie bekannt, von Pseudo-Dionysius (de caelest. hierarch. VII). Ihm folgen ohne Ausnahme alle späteren kirchlichen Schriftsteller des Altertums. Insbesondere verdient noch erwähnt zu werden Gregors des Großen Erklärung der einzelnen Engelordnungen, die sich in der 34. Homilie findet. Nachdem er die Namen der niederen Ordnungen auf Grund ihrer Etymologie erklärt hat, sagt er über die Cherubim folgendes: cherubim quoque plenitudo scientiae dicitur; et sublimiora illa agmina idcirco cherubim vocata sunt, quia tanto perfectiori scientia plena sunt, quanto claritatem Dei vicinius contemplantur. — Aus obigen Zeugnissen geht klar hervor, daß das christliche Altertum die Cherubim zu den Engelordnungen rechnet. Einen offiziellen Ausdruck dieser Ansicht finden wir in der Präfation de SS. Trinitate, wo es heißt: „— quam laudant angeli atque archangeli, cherubim quoque ac Seraphim, qui non cessant clamare quotidie una voce dicentes: Sanctus . . . . .“; auch die Antiphonen des Festes geben diesen Gedanken wieder. Der ambrosianische Lobgesang reiht die Cherubim den angeli, caeli et universae potestates an.

Der Autor der arabischen Übersetzung des A. T. übersetzt an der Stelle Gen. III, 24 das Wort כרובים einfach mit „Engel.“

---

[1]) l. c. p. 821.

[2]) Catech. II.

[3]) Hom. in ps. 18.

Die christlichen Theologen des Mittelalters lehnten sich, wie in den meisten die Exegese betreffenden Fragen, auch hier ganz an das Altertum an. Thomas kennt drei himmlische Hierarchieen (summ. th. I, 1, 9. 108, concl.). Den Namen der Cherubim leitet er, wie die ältesten kirchlichen Schriftsteller von רב, רביא ab und übersetzt den Namen mit plenitudo scientiae (l. c. 9. 108, art. 5, ad 5); er sagt: nomen Cherubim imponitur a quodam excessu scientiae quod Dionysius exponit quantum ad quatuor; primo quidem quantum ad perfectam Dei visionem, secundo quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam, quarto quantum ad hoc quod ipsi pleni existentes huiusmodi cognitione, eam copiose effundunt (l. c. 9. 108, art. 7, ad 5). Thomas meint, der erste sündigende Engel sei einer der Cherubim gewesen, und er begründet seine Ansicht mit den Worten: Patet quod Cherubim denominetur a scientia quae potest esse cum mortali peccato, Seraphim vero denominatur ab ardore caritatis, quae cum peccato mortali esse non potest, et ideo primus angelus peccans non denominatus est Seraphim sed Cherubim (l. c. 9. 63, art. 7, ad 1).

Die jüdischen Exegeten des Mittelalters erklären die auf der Kapporeth aufgestellten Cherubim als Darstellungen von Engeln; so Salomon Raschi (ad Exod. 25, 18), Aben Esra (ad Exod. 25, 18), Abarbanel und Maimonides (mor. neboch. III, 1). Auch die Kabbalisten beschäftigen sich mit den Cherubim und Seraphim und reihen sie unter die von ihnen angenommenen und nach Ordnungen eingeteilten himmlischen Gewalten ein (Kabbala denudata, p. 485).

Die Auffassungen der neueren Exegeten sind zum großen Teil durch die auf den Ruinenfeldern von Khorsabad und Kujjundschik gemachten Funde, sowie durch die nivellisierenden Prinzipien der vergleichenden Religionswissenschaft stark beeinflußt. Die gewöhnliche, am Text festhaltende Ansicht hat indessen noch zahlreiche Anhänger: Bochartus, Hieroz. I, 2; Ludov. de Dieu, comm. ad Gen. III, 24; B. Schäfer, Katholik, 1880, I, 381 ff.; Zschokke, Theologie der Propheten, S. 250 ff.; Knabenbauer, Stimmen aus Maria-Laach, XVII, 278 ff.; P. Scholz, Theolog. d. A. B. II, 43 ff.; Reinke, Beiträge zur

Erklärung d. A. T. 8. Bd., S. 61 ff.; Hofmann, Schriftbeweis, I, 179 ff.; Kurtz, Herzogs Realencyklopädie, s. v. Cherubim; Keil, d. Proph. Ezechiel S. 22 f.; Delitzsch, Genesis, 3. Aufl., S. 195; Nägelsbach, d. Gottmensch I. 324 ff.; Kliefoth, Ztschr. v. Dickhoff und Kliefoth III. 381 ff.; Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenbarung, S. 27. — Nur symbolische, aber dem A. T. eigentümliche Gestalten sehen in den Cherubim Scheiner, Freiburger Kirchenlexikon, 1. Aufl., II. 470; Thalhofer, Erklärung d. Psalm. S. 73; Aug. Scholz, Einl. in d. heil. Schr., 3. Bd., S. 442; Bähr, Symbolik des mos. Kultus, 2. Aufl., I. 384 ff.; Schultz, Alttest. Theol., 2. Aufl., S. 570; Hengstenberg, der Prophet Ezechiel, S. 263 ff.; Oehler, bibl. Theol., S. 156; Riehm, de nat. et not. symb. cherub. u. Theol. Stud. u. Krit. 1871, S. 422 f.; v. Cölln, bibl. Theol. I. 197; Hävernik, d. Proph. Ezechiel, S. 5 ff.; Lämmert, Jahrb. f. deutsche Theolog. XII. 587 ff. Andere endlich setzen die Cherubim ganz in Parallele mit den Sphinxen, Greifen, assyrischen Flügelgestalten u. dergl. So schon Herder, Geist d. hebr. Poesie, I. 1. 163 ff.; David Michaelis, comm. soc. Reg. scient. Gotting. tom. I; Vatke, l. c. I. 325; Smend, d. Proph. Ezechiel, S. 221; Hitzig, zu Ezechiel Kap. I, S. 17; Eichhorn, Einltg. in d. A. T., 4. Aufl., III. 80; Tuch, die Genesis, S. 96; Gesenius, thesaur. p. 711; Thenius, d. Bücher d. Könige, S. 77; Spiegel, eranische Altertumskunde, 1, 466; Rénan, histoire des langues sémitiques, 3. Aufl., I. 487; Lenormant, les origines de l'histoire, 2. Aufl., S. 118; Schrader, die Keilinschriften und d. A. T., 2. Aufl., S. 38.

Wenn wir nun der Frage nach dem Wesen der Cherubim näher treten, so haben wir vor allem jene Merkmale und Eigenschaften ins Auge zu fassen, welche nicht offenbar accidentell und aus der speziellen Bedeutung der Cherubim an einer einzelnen Stelle zu erklären, sondern vielmehr allen Stellen oder doch wenigstens den meisten, sei es implicite oder explicite gemeinsam sind. Jedenfalls dürfen wir nicht von einer einzigen Stelle ausgehen, wie es einige Erklärer zu Gunsten ihrer Auffassung gethan haben, sondern wir haben an allen auf unseren Gegenstand bezüglichen Stellen des Textes die einzelnen Momente getrennt hervorzuheben und das Gemeinsame vom Besonderen zu trennen, um so die sich ergebenden Hauptmerkmale zu einem Gesamtbilde zu vereinigen.

Unsere erste Frage ist: Was sind jene Cherubim, welche der Herr sich lagern läßt im Osten des Gartens Eden (Gen. 3, 24)? Zunächst ist ganz und gar jene Auffassung zurückzuweisen, nach welcher Gott an Stelle der ersten Menschen die Cherubim in den Garten gesetzt haben soll (Kurtz, Gesch. d. A. B. I, 65). Das Wort מקדם hätte in diesem Falle keinen Sinn; eben so wenig wäre die Ausstattung mit Feuer und Schwert erklärlich. Die Cherubim sind hier vielmehr von Gott bestellte Hüter, woraus allerdings noch nicht folgt, daß dieses Amt zum Wesen der Cherubim gehöre. Letzteres könnte erst dann angenommen werden, wenn der Begriff des Wachens und Hütens auch an anderen Stellen vorwalten würde. Wir folgern daher aus dieser Stelle erstens, daß die Cherubim hier als reale Wesen auftreten, zweitens daß sie im besonderen Dienste des Herrn stehen. — Den dem unbefangenen Auge sofort einleuchtenden Sinn der Stelle sucht Bähr dadurch zu verdunkeln, daß er als Subjekt zu לִשְׁמֹר nicht die Cherubim, sondern Gott selbst hinstellt. Nach seiner Auffassung hütet also der Herr selbst, umgeben von den Cherubim als Repräsentanten seiner Macht, den Eingang zum Paradiese.[1]) Man sieht, wie Bähr bemüht ist, dieser Stelle dasjenige zu nehmen, was mit seiner Ansicht über die Cherubim nicht in Einklang zu bringen wäre. Nach ihm sollen nämlich die Cherubim als Repräsentanten oder vielmehr Symbole der Herrlichkeit Gottes mit diesem unzertrennlich verbunden sein, und darum möchte Bähr auch hier nicht die Cherubim als selbständig auftretend anerkennen.

Daß aus dieser Stelle die Realität der Cherubim zu folgern sei, wird zunächst von denjenigen geleugnet, welche in der ganzen biblischen Erzählung vom Sündenfall nur einen mit den parallelen chaldäischen Berichten gleichwertigen Mythus erkennen. Eine Untersuchung dieser prinzipiellen Frage ist natürlich an diesem Orte ausgeschlossen. Andere suchen durch sinnbildliche Erklärung der ganzen Stelle die Beweiskraft derselben abzuschwächen. Diese Versuche sind schon alt (siehe S. 53 ff.). Während jene Ansicht, als seien die Cherubim

---

[1]) Symb. d. mos. Kult. 2. Aufl. I, 394 ff.

Schreckgespenster, terriculamenta, μορφολύκια oder Symbole einer zona arida u. dergl. mit anderen auf die Cherubim bezüglichen Stellen völlig im Widerspruch steht, muß gegenüber den Versuchen, die Cherubim als Symbole der göttlichen Strafgerechtigkeit hinzustellen, darauf hingewiesen werden, daß damit der geschichtliche Charakter der ganzen Stelle in Frage gestellt wird; jedenfalls ist es schwer, sich bloße Symbole als mit Feuer und Schwert ausgestattete Hüter vorzustellen, dann würden Feuer und Schwert eben auch Symbole sein. — Wir halten also daran fest, daß an unserer Stelle die Cherubim, abgesehen von ihrem Hüteramte, welches accidentell sein kann, für den biblischen Schriftsteller reale, im Dienste Gottes stehende Wesen waren.

Ungleich schwieriger ist die Bestimmung des Wesens der Cherubim aus der Beschreibung der bildlichen Darstellungen in der Stiftshütte und im Tempel. Die Cherubim des Allerheiligsten sind hier in besonderer Weise ins Auge zu fassen; sie haben nicht bloß dekorativen Charakter, sondern zwischen ihnen thront der Herr über der Bundeslade, sie breiten ihre Flügel über letztere aus, die salomonischen Cherubim überschatten sogar mit ihren Flügeln den größten Teil des Allerheiligsten. Die Cherubimbilder an den Wänden, am Vorhange, an den Thürpfosten und an gewissen Geräten stehen nicht in so unmittelbarer Beziehung zur Anwesenheit des Herrn, aber auch sie sind nicht ohne Grund zur Ausschmückung verwendet, sondern haben eine ihrem Wesen entsprechende Bedeutung. Die Hauptmomente, welche hier in Erwägung gezogen werden müssen, sind: a. daß der Herr über der Bundeslade zwischen den Cherubim thront und daß er daher יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים genannt wird (ähnlich auch Num. 7, 89 מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים), b. daß die Bundeslade von den Cherubim überschattet wird.

Es handelt sich nun auch hier in erster Linie darum, das Wesentliche vom Accidentellen zu scheiden. Für das Wesen der Cherubim ist zunächst das Prädikat ישב הכרובים von großer Bedeutung; denn es hat nicht allein die Tempeldarstellungen zur Voraussetzung, sondern kann auch mit allen übrigen, die Cherubim betreffenden Stellen in Verbindung gebracht werden. Wir gewinnen dadurch für das Wesen der Cherubim ein neues

Merkmal, welches jedoch mit dem aus Gen. 3, 24 gewonnenen Resultat nicht in Widerspruch steht, sondern dasselbe ergänzt und erweitert. Wenn wir hier erfahren, daß die Cherubim höhere, dem Herrn dienstbare Wesen sind, so weisen uns die Tempeldarstellungen und das Epitheton ישב הכרובים darauf hin, daß die Cherubim nach alttestamentlicher Anschauung in besonderer Beziehung zu der Herrlichkeit des Herrn stehen.

Als zweiten bedeutsamen Punkt haben wir oben den Umstand hervorgehoben, daß die Cherubim des Allerheiligsten die Bundeslade „überschatten." Will man diesem Überschatten die Bedeutung des Hütens, Bewachens geben, so erscheint es wegen Gen. 3, 24 verlockend, hierin ein wesentliches Amt der Cherubim zu finden. Allein einerseits ist es höchst zweifelhaft, ob das Überschatten im Sinne von „Hüten" aufzufassen sei, da die Anwesenheit der Cherubim im Allerheiligsten nicht vorzüglich durch die Bundeslade, sondern durch die Herrlichkeit des Herrn veranlaßt ist, deren Anwesenheit im Allerheiligsten in besonderer Weise zum Ausdruck gelangte. Andrerseits fehlt bei allen fernerhin zu betrachtenden Stellen der Begriff des Hütens ganz und gar; eine Ausnahme bildet höchstens Ez. 28, 14, wo indessen eine Beziehung auf Gen. 3, 24 unverkennbar ist. Die bildlichen Darstellungen müssen daher ihre Erklärung aus dem Epitheton יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים finden, welches mit ersteren in unmittelbarem Zusammenhange steht.

Wir kommen nun zur Betrachtung der Parallelstellen Ps. 18, 11 und 2. Sam. 22, 11; hier stellt der biblische Dichter die Herrlichkeit Gottes sinnbildlich dar, indem er den Herrn über den Cherubim dahinfahren läßt. Indem man das hierbei gebrauchte Zeitwort רָכַב und den Singular עַל־כְּרוּב besonders betonte, sprach man von einem „Cherubswagen" und glaubte die Cherubim mit geflügelten Rossen, wie sie in einzelnen Mythologieen vorkommen, vergleichen zu können. Dagegen ist folgendes zu bemerken: Was zunächst den Singular עַל־כְּרוּב anlangt, so ist derselbe schon nach der Auffassung der ältesten Exegeten und Übersetzer kollektivisch zu nehmen. So übersetzt der Targum: וְאִתְגְּלִי בִּגְבוּרְתֵּיה עַל כְּרוּבִין; ähnlich der Syrer: ܘܪܟܒ ܥܠ ܟܪ̈ܘܒܐ; auch der Araber setzt den Plural; die LXX stimmt damit überein. Nichts zwingt uns ferner, die Beziehungen der

Cherubim zur Theophanie an dieser Stelle als ein wesentliches Moment der Cherubsnatur aufzufassen. Vielmehr wird derjenige, welcher unser dichterisches Bild zum Ausgangspunkt für seine Untersuchung wählt, (Züllig, der Cherubimwagen, Michaelis, de Cherubis equis tonantibus Hebraeorum) für viele andere Stellen, besonders Gen. 3, 24 keine Erklärung finden. Letztere Stelle beweist, daß die Cherubim auch unabhängig von der Theophanie vorkommen.

Wir gewinnen daher aus Ps. 18, 11 und 2. Sam. 22, 11 zwar kein neues, wesentliches Merkmal; allein die vorher gewonnenen Resultate sind mit den erwähnten Parallelstellen gut in Einklang zu bringen. Die Cherubim sind auch hier höhere, himmlische Wesen, die zur Herrlichkeit des Herrn in besonderer Beziehung stehen.

Wir betrachten nun näher jene berühmte Vision Ezechiels, von der Hieronymus berichtet, daß die jüdischen Erklärer aus Ehrfurcht und Scheu eine nähere Erklärung derselben nicht gewagt hätten: in cuius interpretatione omnes synagogae Hebraeorum mutae fuerunt, ultra hominem esse dicentes et de hac et de templi aedificatione aliquid velle conari. (Hieron. ad Ezech. I.) — Für das Wesen der Cherubim ist folgendes von Bedeutung: a. Ihre Grundgestalt war eine menschliche; diesen Eindruck hat Ezechiel von ihnen (Ez. I, 5); die Bezeichnung חַיּוֹת ist also im Sinne von animantia zu fassen; b. die Cherubsgestalt bei Ezechiel ist von derjenigen, welcher wir an den früher erwähnten Stellen begegnet sind, in vielen wichtigen Punkten verschieden. Da nun Ezechiel dennoch in jenen חַיּוֹת die Cherubim erkennt, so folgt daraus, daß die äußere Gestalt nicht ein wesentliches Moment sein kann, woraus allein das Wesen der Cherubim zu erkennen wäre; denn wenn auch eine gewisse Grundgestalt, welche dieselben als höhere, himmlische Wesen charakterisiert, deutlich hervortritt, so dient dieselbe doch nur symbolischen Zwecken; und zwar ist die Cherubsgestalt an jeder Stelle der jeweiligen besonderen Bedeutung der Cherubim angepaßt, wie z. B. die Vierzahl beweist, welche nur bei Ezechiel hervortritt; c. die charakteristische Gestalt der Cherubim Ezechiels soll aber von uns nicht als ganz nebensächlich hingestellt werden; sie dient vielmehr als geeignete

Ergänzung des aus den früheren Stellen gewonnenen Resultats. Die vier Gesichter sollen die hohen Vollkommenheiten versinnbilden, mit denen die Vollstrecker des göttlichen Willens ausgerüstet sind; Einsicht und Weisheit, Kraft und Stärke, Macht und Majestät sind in den Cherubim vereinigt. Die Flügel, die Vierzahl, die eigentümliche Verbindung der Räder deuten die Bereitwilligkeit und Dienstfertigkeit an, mit welcher die Cherubim den göttlichen Befehlen nachzukommen bestrebt sind; wie sie überall hin zu schauen vermögen, so können sie sich auch mit der größten Leichtigkeit nach allen Seiten hin bewegen. Ausführlicher handeln wir über diesen Punkt im vierten Kapitel.

Daß die Cherubim auch hier nicht, wie manche aus Ps. 18, 11 schließen zu müssen glaubten, den Gotteswagen darstellen, auf welchem der Herr dahinfährt, geht aus den Dienstleistungen hervor, welche einer der Cherubim auszuführen hat (Ez. 10, 4). Die der Vision Ezechiels analoge Stelle aus der Apokalypse (4, 6 ff.) liefert, wenn man die dort erwähnten ζῶα als Cherubim anerkennt, dasselbe Resultat, wie das eben gewonnene. Letztere umgeben hier sogar Gottes Thron und stimmen ein in die Lobpreisungen des Herrn. In einem der folgenden Kapitel (6, 4 ff.) ladet eines jener ζῶα den Propheten ein „zu kommen und zu schauen.“ Also auch hier treten jene „Lebendigen“ als höhere himmlische Wesen auf.

Fassen wir nun alle sich ergebenden Merkmale der Cherubim zusammen, so gelangen wir zu folgendem Resultat: 1. Die Cherubim treten handelnd auf, also sind sie nach der Anschauung des Alten Testamentes reale Wesen. 2. Der offenbare Wechsel der Formen deutet darauf hin, daß die Cherubim rein geistige Wesen sind. 3. Die Cherubim sind mit hohen Vorzügen ausgestattet. 4. Sie erscheinen in der unmittelbaren Umgebung der Herrlichkeit Gottes und stehen also zu dieser in bestimmten Beziehungen.

Die Cherubim müssen also nach der Anschauung des Alten Testamentes als eine Ordnung der himmlischen Heerscharen angesehen werden.

Zum Wesen der Cherubim gehören nicht das Hüteramt, das Überschatten der Kapporeth, ihr Verhältnis zur Theophanie,

insofern von einem „Dahinfahren über den Cherubim" die Rede ist, endlich auch nicht die symbolische Gestalt. Faßt man eines der angeführten Funktionen oder die symbolische Gestalt als Wesensmerkmal auf, so entstehen Schwierigkeiten in der Erklärung mancher Stellen. Als accidentell aufgefaßt, finden hingegen diese Momente eine ausreichende Erklärung in dem Wesen der Cherubim und sind geeignet, dasselbe in gewisser Hinsicht plastisch zu illustrieren; das letztere gilt insbesondere von der jeweiligen Gestalt der Cherubim, welche nur für jede einzelne Stelle, nicht aber im allgemeinen von Bedeutung ist. — Die Überschätzung der erwähnten nicht zum Wesen gehörigen Attribute ist der gemeinsame Erklärungsgrund für die vielen abweichenden Ansichten über die Cherubsnatur. Indem wir die Einteilung, Erklärung und Zurückweisung derselben vorläufig zurückstellen, kehren wir zu unserer Beweisführung zurück. Wir haben nun noch einerseits den positiven Nachweis zu führen, daß unser Resultat für die einzelnen den Gegenstand betreffenden Texte eine völlig genügende Erklärung bietet, andererseits haben wir die gegen die Engelsnatur der Cherubim gemachten Einwendungen auf ihren Wert zu prüfen.

Wir haben die Cherubim als Engel bezeichnet; das ist nun nicht so aufzufassen, als ob für dieselben der spezifische Name מַלְאָךְ, ἄγγελος, zu beanspruchen sei. Treffend bemerkt der heil. Augustinus: Nomen angeli nomen est officii, non naturae. Der Name מַלְאָךְ ist im A. T. die Bezeichnung für einen Gesandten Gottes; eine erschöpfende Bezeichnung des Wesens soll damit nicht gegeben sein. Wenn wir hingegen hier von den Cherubim als Engeln reden, so ist diese Bezeichnung so aufzufassen, daß damit überirdische, höhere Wesen gemeint seien. Unverständlich erscheint die Bemerkung von Kurtz, der den Namen „Engel" vermieden wissen will; er sagt: „Engel sind die Cherubim nicht, sondern ein Speziesname überirdischer Geister, aber sie gehören derselben Gattung heiliger, Gott anschauender Geschöpfe an, wie die Engel." (Herzog, Real-Encyklopädie II, S. 654). Nach der gewöhnlichen Terminologie versteht man unter Engeln alle überirdischen, heiligen Geister. Drei Merkmale besonders sind es, welche das Wesen des Engels konstituieren: 1. Die Geistigkeit, d. h.

der Mangel jeder stofflichen Zusammensetzung, 2. die Heiligkeit, 3. das besondere Verhältnis der Dienstbarkeit gegen Gott und die Verherrlichung des Allerhöchsten. Diese drei Merkmale, welche in ihrer Vereinigung nur den Engeln zukommen, haben wir oben bei Erklärung der einzelnen Stellen an den Cherubim nachgewiesen. Die letzteren müssen daher notwendig zu den Engeln gerechnet werden; und diese Auffassung ergiebt für jede einzelne der angeführten Stellen eine nicht bloß genügende, sondern auch würdige Erklärung. Die ersten Menschen werden von Gott aus dem Paradiese vertrieben; da sendet Gott himmlische Geister, welche, mit den Symbolen der richterlichen Gewalt ausgestattet, Gottes Strafgerechtigkeit in einer den Menschen verständlichen Weise versinnbilden. — Nachdem der heilige Bund mit dem auserwählten Volke abgeschlossen ist, will der Herr den Israeliten seine schützende Anwesenheit sichtbar zum Ausdruck bringen; Statuen himmlischer Geister umgeben daher die Schechina und versinnbilden so die Idee des Herrn der Heerscharen. Der Tempel ist in besonderer Weise ein Haus des Herrn; daran soll der Israelit erinnert werden durch die Bildwerke jener Geister, welche er in Gottes Nähe weiß. Wenn der Herr im ganzen Glanze seiner Majestät und seiner Herrlichkeit erscheint, so ist er nach der Schilderung des Psalmisten umgeben von seinen Heerscharen, welche seine Macht und Herrlichkeit verkünden. Offenbart sich endlich der Herr dem geistigen Auge des Propheten als Richter, so erscheint er umgeben von den Cherubim, welche die Symbole der Kraft und Macht an sich tragen.

Wir fügen zum Schluß noch einige Erwägungen hinzu, welche, wenngleich sie mit dem alttestamentlichen Texte nur in losem Zusammenhange stehen, dennoch geeignet sein dürften, die von uns vertretene Ansicht zu stützen. An einigen Stellen werden die Cherubim als feuerstrahlend geschildert; in ähnlicher Weise treten uns aber auch die Engelerscheinungen in der heil. Schrift entgegen. Allerdings würde daraus nicht sofort gefolgert werden können, daß die Cherubim als Engel anzusehen seien, da ja nicht ausschließlich die Engel in lichtschimmernder Gestalt auftreten. Ein logischer Fehler liegt offenbar in folgendem Schlusse Knabenbauers, welcher sagt: „Lichtglanz und Schimmer sind stets Attribute himm-

lischer Wesen und Erscheinungen. Wenn also die vier lebenden Wesen wie „Schimmer von Glanzerz" strahlen und wie „Funken glühenden Erzes, Glut brennender Kohlen, Feuerglanz und leuchtende Klötze" u. dgl., so sind sie damit schon als himmlische Lichtwesen gezeichnet." [1]) Günstig ist unserer Auffassung ferner die berühmte Vision in der Apokalypse, wo die Merkmale der Cherubim Ezechiels mit denen der jesaianischen Seraphim vereinigt sind: jene „Lebendigen" umgeben den göttlichen Thron, Tag und Nacht lobpreisen sie Gottes Heiligkeit und beten den Herrn an (ap. 4, 8. 5, 8. 19, 4); sie antworten mit „Amen" auf die Lobgesänge der Geschöpfe, sie laden den Propheten ein, zu kommen und zu sehen, was unter den vier Siegeln enthalten sei (6, 1 ff.), eines von den ζῶα bringt den sieben „Engeln" die Zornesschalen; alle diese Thätigkeiten lassen jene „Lebendigen" nicht als starre Symbole, sondern als reale, mit Leben und Intelligenz begabte Wesen erscheinen, und wenn dieselben auch hier nur der Vision angehören, so läßt sich doch ein Schluß auf jene Stellen ziehen, wo jene uns, sei es in der geschichtlichen Erzählung, sei es in der Kunst und im Kultus begegnen. Treffend bemerkt Keil: „Die biblische Symbolik liefert kein einziges gesichertes Beispiel, daß der Prophet abstrakte Ideen oder ideale Gebilde der Phantasie als lebende Wesen vorgestellt hat." [2])

Bevor wir nun zur Besprechung der abweichenden Ansichten über das Wesen der Cherubim übergehen, müssen wir noch die gegen unsere Auffassung geltend gemachten Einwendungen näher erörtern.

Der am öftesten vorgebrachte und wohl bedeutsamste Einwand ist der, daß die Cherubim, wie man sagt, an vielen Stellen des Textes den „Engeln" gegenüber gestellt werden. Teils die Gestalt, in welcher sonst die Engel auftreten, teils das fast gegensätzliche Verhältnis zu den Cherubim an einigen Stellen sollen dies beweisen. — Was ersteren Punkt anbetrifft, so hat unter Anderen Riehm darauf besonderen Nachdruck

[1]) Stimmen aus Maria-Laach, 17. Bd., S. 278. S. auch von Cölln, bibl. Theol. I, 197.

[2]) Der Proph. Ezechiel, S. 23.

gelegt. Wo immer Engel (בְּנֵי־אֱלֹהִים Gen. VI, 2, Hiob I, 6) uns begegnen, sei ihnen eine rein menschliche Gestalt beigelegt. Es soll nun zunächst nicht darüber gestritten werden, ob es an allen von Riehm (de nat. et not. symb. Ch. S. 10) angeführten Stellen Engel sind, welche dort auftreten.[1]) Aber wir leugnen ja gar nicht, daß die Cherubim mit denjenigen Wesen, welche speziell als מַלְאָכִים bezeichnet werden, nicht in allen Beziehungen in eine Ordnung zu stellen seien; dieser Name ist ja im Sinne des A. T. zunächst ein Amtsname. Ferner müssen aus ganz bestimmten, leicht ersichtlichen Gründen die Gottesboten an vielen Stellen eine der menschlichen, in allen Stücken ähnliche Gestalt haben. Die besondere Bedeutung der Cherubim aber läßt die Annahme einer eigenen, entsprechenden symbolischen Gestalt wohl zu. Riehm selbst hat später in diesem Punkte einige Konzessionen gemacht, wenn er sagt: „Es hat in der orientalischen Symbolik viele Analogieen für sich, wenn man behauptet, daß die Flügel die Cherubim als überirdische, nicht an die irdischen Schranken gebundene Wesen kennzeichnen sollen.“ [2]) Nach Riehms eigener Ansicht sind „die Cherubim offenbar Wesen, mittelst deren sich Gott bei seinen persönlichen Manifestationen vom Himmel her zur Erde herab, von der Erde himmelwärts und auf oder über der Erde hin und her bewegt.“ [3]) Warum soll man nicht auch hier berechtigt sein, aus der Anwesenheit der Flügel bei den Cherubim auf einen besonderen Dienst, der in denselben seinen Ausdruck findet, zu schließen? Wir weichen, was die prinzipielle Seite anlangt, von Riehm bloß darin ab, daß wir in der geflügelten Gestalt, wie sie objektiv vorliegt, eine symbolische Bedeutung zu finden suchen, während Riehm sich bemüht, die Entstehung derselben, aus einem subjektiven Gefühl der Hebräer, aus dem „Streben der Phantasie nach heiligen Bildern“ zu erklären. — Wir geben daher zu, daß

---

[1]) Speziell über Gen. VI, 2 siehe unter Anderen Hengstenberg, Beitr. II, 328 ff. Hävernick, Einleitung I, 2, S. 265 ff.

[2]) Theol. Stud. u. Krit. 1871, S. 426; die Bedeutung der Flügel ist übrigens hier nicht richtig angegeben.

[3]) a. a. O. S. 438.

zwar zur Versinnbildung seines überirdischen Wesens der Cherub der Flügel nicht bedurft hätte; denn viele Engelerscheinungen der heil. Schrift beweisen dies; aber ihr besonderer Dienst in der Nähe Gottes erklärt die Anwesenheit der Flügel vollkommen.

Daß ferner obige Ansicht durch die Flügelhaltung der Cherubim widerlegt werde, wie Riehm behauptet, ist nicht einzusehen. Riehm legt nämlich sehr viel Gewicht darauf, daß die aufwärts gerichteten Flügel die Bundeslade überschatten sollen; halte man die Cherubim für Engel, so lasse sich ein besonderer Zweck dieser Flügelhaltung nicht ersehen, eine tiefe symbolische Erklärung derselben ergebe sich aber sofort, wenn man die Cherubim als eine symbolische Darstellung der die Majestät Gottes verhüllenden Wolke ansehe. Uns interessieren hier Riehms Ausführungen nur insoweit, als dieselben gegen unsere Ansicht über die Cherubsnatur gerichtet sind. Wir glauben die Frage stellen zu dürfen: Widerspricht denn die Engelsnatur der Cherubim einem besonderen in den Tempeldarstellungen zum Ausdruck gelangenden Amte, welches, wie wir mit Riehm übereinstimmend annehmen wollen, in der Symbolisierung der Heiligkeit und Unnahbarkeit des erhabenen Ortes bestehen soll? Keineswegs; wir geben höchstens zu, daß von unserem Standpunkte aus die Verbindung des erwähnten Amtes als eines Accidens mit dem Wesen des Cherubs immerhin eine mehr äußerliche bleibt, während sie bei Riehm mehr organisch ist.

Viel Gewicht wird ferner von den Gegnern auf die berühmte Stelle Apok. 4, 6 gelegt. Hengstenberg bemerkt: „Zur Widerlegung derjenigen, welche unter den Cherubim vornehme Engel verstehen wollen, reicht schon das hin, was Vitringa bemerkt: Diese einen Gesichter werden in dieser ganzen Vision verbunden mit der Versammlung der Ältesten und von den Engeln nicht nur, sondern auch von allen Engeln unterschieden.“ [1]) Es ist schon früher darauf hingewiesen worden, daß den Cherubim der Amtsname ἄγγελοι, מַלְאָכִים allerdings nie beigelegt wird, daß aber ihre geistige Natur und ihre Realität

[1]) Comm. zu Ezechiel. I, S. 280.

durch diesen Umstand nicht in Frage gestellt wird. Sogar die hier besprochene Stelle der Apokalypse bietet wiederum sichere Hinweise auf die Natur der Cherubim. Sie preisen den Herrn im Verein mit den als ἄγγελοι bezeichneten Wesen (Apok. 7, 12); sie fallen vor dem Throne Gottes auf ihr Angesicht nieder, ebenso wie die vierundzwanzig Ältesten; sie antworten mit „Amen" auf den Lobgesang der Geschöpfe. — Einige der älteren Theologen, wie Vitringa, Melchior, Lampius und Andala [1]) finden ein Argument gegen unsere Ansicht in den Worten: ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφαγίδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φύλης καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους (apoc. 5, 6—9). Die erwähnten Exegeten meinen, als Engel könnten die Cherubim nicht von ihrer Erlösung durch das Blut reden. Indessen werden jene Worte ja auch von den Ältesten ausgesagt, und es widerspräche dem Sprachgebrauch der heil. Schrift nicht, wenn man die Worte: ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου als nur im Sinne jener πρεσβύτεροι gesprochen auffassen würde. [2]) Zu ähnlicher Exegese zwingen uns zum Beispiel die Stellen Num. 22, 3 und Jer. 21, 7. — Merkwürdig ist der Einwand Riehms, [3]) es ließe sich keine Stelle des A. T. dafür anführen, daß die Cherubim im Himmel seien; demgegenüber mag nur auf Ps. 18, 11 hingewiesen werden, wo klar und deutlich zu lesen ist, daß der Herr vom Himmel zur Erde niederfährt „über den Cherubim." Es brauchte doch wohl hier nicht hinzugefügt zu werden, daß diese Cherubim aus dem Himmel stammen und nicht anderswoher.

Wenn hiermit die materiellen Einwendungen gegen die Realität der Cherubim zum Abschluß gebracht sind, so darf doch zum Schluß der formelle Einwand Bährs nicht übergangen werden, welcher bemerkt, daß obige Auffassung einzig und allein in Gen. 3, 24 ihre Stütze habe. Gewiß hat Hane-

[1]) S. Ode, Commentar. de angelis, s. v. Cherubim, § 5.

[2]) Treffende Erörterungen über diese Nebeneinanderstellung der ἄγγελοι und ζῶα sind zu finden bei P. Scholz, Theolog. des A. B., 2. Bd., S. 45, Anm. und Keil, Komm. z. Proph. Ezechiel, 2. Aufl., S. 45.

[3]) Theol. Stud. u. Krit. 1871, S. 425 Anm.

berg Recht, wenn er behauptet: „Jedenfalls giebt uns die Bibel vor allem in Gen. 3, 24 in den Cherubim wirkliche Engelwesen zu erkennen.“ [1]) Er will aber damit gewiß nicht sagen, daß Gen. 3, 24 die einzige Belegstelle sei. Abgesehen davon, daß ja auch eine einzige sichere und unzweideutige Stelle für die positive Begründung einer Ansicht genügt, muß darauf hingewiesen werden, daß an den meisten Stellen wertvolle Momente für unsere Ansicht gefunden worden sind.

Es sollen nun die anderweitigen Deutungen der Cherubsnatur näher erörtert werden.

Nur vereinzelt aufgetreten und veraltet ist die Meinung, die Juden hätten bildliche Engeldarstellungen als „Cherubim“ bezeichnet. [2]) Es genügt hier, nur auf Gen. 3, 24 und die bekannten Kapitel bei Ezechiel hinzuweisen, wo die Cherubim etwas Anderes sind als bloße Bildwerke. Daß ferner nicht ein bestimmtes Kunstwerk den Namen כרוב geführt habe, beweist der Umstand, daß ja die von den Tempeldarstellungen abweichenden Gestalten Ezechiels auch כרובים genannt werden.

Ernster zu fassen sind die der neueren und neuesten Zeit angehörenden Deutungen, wonach die Cherubim entweder mythologische Wesen (Greife, Sphinxe) oder symbolische Figuren wie die assyrischen Tierkompositionen sein sollen. Diese Anschauungen sollen hier nur insoweit erörtert und gewürdigt werden, als sie das innere Wesen der Cherubsnatur betreffen; die Besprechung des äußeren geschichtlichen Zusammenhanges der Cherubsidee mit „ähnlichen“ Kompositionen der orientalischen Kulte wird für das fünfte Kapitel vorbehalten. Die Deutung der Cherubim als mythologischer Wesen (Sphinxe, Greifen) hat am bestimmtesten Vatke vorgetragen. Er sagt: [3]) „Die Cherubim sind ursprünglich identisch mit den Greifen, wie eine Stelle des Ezechiel, von der die Erklärung ausgehen muß, deutlich zeigt. Der Cherub, mit welchem der seine Schätze bewachende König von Tyrus verglichen wird, erscheint hier auf dem heiligen Götterberge

---

[1]) S. Bähr, Symbolik d. mos. Kultus, 2. Aufl. I, S. 404.

[2]) Buxtorf, lex. hebr. et chald. s. v. כרובים, Cappellus, comm. in Gen. p. 325.

[3]) A. a. O. I, S. 325.

in Eden, er wandelt zwischen den feurigen Steinen und bedeckt und beschirmt sie mit seinen ausgebreiteten Flügeln; unter dem parallel mit Eden erwähnten Götterberge ist natürlich nicht Zion, sondern der bekannte Götterberg der asiatischen Mythologie gemeint, an welchen auch die hebräische Vorstellung von Eden oder dem Paradiese anschließt, dessen Zugang nach einer etwas veränderten Vorstellung die Cherubim mit flammendem Schwerte bewachten . . . . . . Sie wehren den Zugang zum Göttlichen, verhüllen dasselbe mit ausgebreiteten Flügeln, sind in der Umgebung und auf den wahrscheinlich späteren Vorhängen abgebildet, welche denselben Zweck haben; sie sind daher keineswegs Darstellung göttlicher Eigenschaften selbst, ... sondern deuten nur in mittelbarer Weise als Wächter des Göttlichen und in seiner Nähe weilend die Eigenschaften desselben an.“ Ähnlich spricht sich Thenius aus; er findet schon im Worte כרוב, wie im sechsten Kapitel gezeigt werden wird, das Hüteramt ausgedrückt und identifiziert natürlich die Cherubim gleichfalls mit den Greifen.[1]) Auch Tuch[2]) und Riehm[3]) halten die Cherubim, wenigstens ihrer ursprünglichen Bedeutung nach, für mythische Hüter des Heiligtums. Das Gemeinsame an diesen Deutungen ist, daß das Hüteramt der Cherubim, wie es Gen. 3, 24 und nach Vatke hauptsächlich Ez. 28, 14 zum Ausdruck gelangt, auch auf die Cherubim des Allerheiligsten übertragen und dann als u r s p r ü n g l i c h e s u n d w e s e n t l i c h e s Merkmal der Cherubsnatur erklärt wird. Gegen diese Auffassung muß auf folgende Momente hingewiesen werden: Zunächst ist an gewissen Stellen von einem Hüter-

---

[1]) „Die ursprünglichen Hüter der Bundeslade wurden in der Vorstellung des Volkes allmählich so ganz zu Trägern des Jehovathrones, so daß man dann im Tempel Salomo's der Gesetzeslade in den kolossalen Standbildern neue Hüter bestellen zu müssen glaubte.“ A. a. O. S. 77.

[2]) „In beiderlei Rücksicht erinnern sie an die bekannten γρύπες, die Wächter des Goldlandes, Herod. III, 16, Ktes. Ind. 12, bei Äschyl. Prom. 395, 285 τετρασκελής, πτερυγωκής, οἰωτός, der auf dem Ὠκεανός einherfährt. Die ἱππαλεκτρύονες auf persischen Tapeten und Schiffen sind vermutlich nichts Anderes.“ Gen. S. 76.

[3]) „Die Cherubim sind demnach als Hüter der heiligen Stätte, wo Gott gegenwärtig ist, zunächst Hüter seines Standorts auf der Kapporeth, dann auch des ganzen Allerheiligsten.“ Theol. Stud. u. Kritik. 1871, S. 429, Anm.

amte der Cherubim nichts wahrzunehmen, z. B. Ps. 18, 11, Ez. 1 und 10. Wenn dieses Amt aber mit der Cherubsnatur notwendig verbunden war, so konnte es im Laufe der Zeiten nicht verschwinden oder bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt werden. Betrachtet man ferner das Epitheton des Herrn יֹשֵׁב־הַכְּרוּבִים, welch' eine gezwungene Erklärung ist notwendig, um diesen Ausdruck mit einem als wesentlich erklärten Hüteramte in Einklang zu bringen! Ähnliche Schwierigkeiten bieten dann auch alle jene Stellen, in denen der Herr verspricht, von seinem Throne aus zwischen den Cherubim seinen Willen kund zu thun (Ex. 25, 22). Ganz willkürlich ist es ferner, wenn man die von Salomo im Allerheiligsten aufgestellten Cherubim als Hüter des Heiligtums auffaßt. Ihre dem Heiligtum zugewendete Stellung giebt jedenfalls keine Veranlassung dazu. Freilich bemüht sich Thenius für das Wort לַבָּיִת die Bedeutung introrsum, nach innen zu gewendet, nachzuweisen; er nimmt an, daß die zwei neben der Bundeslade aufgestellten Cherubim einander gegenüber gestanden und so die zwischen ihnen stehende Kapporeth gleichsam beschirmt und behütet hätten. Indessen hat Riehm [1]) richtig darauf hingewiesen, daß dann nicht לַבָּיִת, sondern בַּיְתָה hätte stehen müssen, welches letztere Wort an manchen Stellen die von Thenius gewollte Bedeutung hat. — Aus dem Vorstehenden ergiebt sich, daß von den auf die Cherubim bezüglichen Stellen nur Gen. 3, 24 auf ein Hüteramt hinweist, während die übrigen Texte für eine solche Auffassung teils gar keine Beweiskraft haben, teils dieselbe geradezu unwahrscheinlich erscheinen lassen. Dies haben auch einzelne Erklärer nicht verkannt; sie mußten daher eine allmählich eingetretene Veränderung der Cherubsnatur annehmen. So stellt Vatke zwischen den einzelnen auf die Cherubim bezüglichen Stellen eine organische Verbindung dadurch her, daß er aus den ursprünglichen „Hütern" des Heiligtums zunächst Symbole der Unnahbarkeit Gottes entstehen läßt; aus diesen hätten sich dann in der Vorstellung der Israeliten die ständigen Zeugen und Begleiter der Herrlichkeit des Herrn entwickelt, so daß schließlich der Herr als über

[1]) De natura et not. etc. S. 7.

den Cherubim thronend oder niederfahrend gedacht worden sei.[1]) Daß diese gewaltsame Verbindung verschiedenartiger Ideen, wenn auch kühn und geistreich, so doch willkürlich ist, liegt auf der Hand. Das Hüteramt konnte, wenn es der Cherubsnatur als wesentliches Merkmal eigentümlich war, nicht in der „Entwickelung“ ganz schwinden. In der Vision Ezechiels deutet aber nichts auf ein solches Amt hin. Vielmehr weist die reich ausgestattete symbolische Gestalt der Cherubim an dieser Stelle auf Wesen hin, welche mehr sind als bloß Begleiter des Herrn und Hüter des Göttlichen. — Thenius findet sonderbarer Weise einen Beweis für das allmählich eingetretene Verschwinden des Hüteramtes in der Thatsache, daß Salomo zwei neue Cherubsfiguren anfertigen ließ; er sagt: „Die ursprünglichen Hüter der Bundeslade wurden in der Vorstellung des Volkes allmählich so ganz zu Trägern des Jehovathrones, daß man dann im Tempel Salomos der Gesetzeslade in den kolossalen Standbildern neue Hüter bestellen zu müssen glaubte.“[2]) Man kann darauf erwidern: Wenn das Volk wirklich in den neuen Standbildern Hüter des Heiligtums sah, so liegt kein Grund vor anzunehmen, daß die alten Cherubim in der Vorstellung des Volkes dieses Amt verloren hätten. Und umgekehrt: nimmt man an, daß die alten Cherubim nach der Meinung der späteren Israeliten keine Hüter mehr waren, so ist es unerklärlich, wie das Volk dazu gekommen sein sollte, in den neuen Bildwerken, welche sich von den früheren nur durch Größe und Haltung unterschieden, plötzlich Hüter zu sehen.

Übrigens müßte nach der Ansicht dieser Erklärer, noch eine andere, weit tiefer gehende Entwickelung vor sich gegangen sein. Die Israeliten, welche die Erzählung Gen. 3, 24 kannten, sahen gewiß in den Cherubim reale Wesen; denn

---

[1]) „Sie sind keineswegs Darstellung göttlicher Eigenschaften selbst, sondern deuten nur mittelbarer Weise als Wächter des Göttlichen und in seiner Nähe weilend die Eigenschaften desselben an . . . . . Erst später konnte sich hieraus bei den Hebräern die Vorstellung bilden, daß Jehova auf oder über den Cherubim throne oder auf den windschnellen Flügeln derselben einherfahre.“ A. a. O. S. 327. Anm.

[2]) A. a. O. S. 79.

nur reale Wesen, nicht bloße Symbole können den Weg zum Baume des Lebens bewahren. Im Tempel aber sollen die Cherubim zu bloßen Symbolen der Unnahbarkeit des Herrn geworden sein? Selbst vom Standpunkt der neueren Entwickelungstheoretiker aus löst sich diese Schwierigkeit nicht, sondern sie wird um so größer, je weiter man die Redaktion des Pentateuchs in die jüngeren Zeiten rückt; denn es müßte dann angenommen werden, daß das Volk der Königszeit, welches den Pentateuch vor sich hatte und in den Hütern des Paradieses reale Wesen sah, zu gleicher Zeit die ihm bekannten Cherubim des Tempels für symbolische Wesen gehalten hätte.

Weitere Beweismomente für die Hypothese vom Hüteramte der Cherubim soll die Vergleichung mit ähnlichen Wesen der orientalischen Mythologieen, besonders mit den Greifen, γρύπες, ergeben. Zunächst muß jeder Hinweis auf eine etymologische Verwandtschaft zwischen γρύψ und כְּרוּב entschieden zurückgewiesen werden. Dem hebräischen Lexikon wird überhaupt durch eine gewisse Art des Etymologisierens wenig genützt; überdies ist die Frage nach der Etymologie des Wortes כְּרוּב durch die Forschungen Lenormants neuerdings in ein anderes Stadium getreten (vergl. Kap. 5 und Kap. 6). Indessen hat man die Verbindung zwischen Cherubim und Greifen auch noch auf andere Weise herzustellen gesucht. Das Amt der Greifen soll ein ähnliches sein wie das der Cherubim, die Greifen sind Hüter des goldenen Schatzes wie die Cherubim die des Paradieses, Greifen und Cherubim ziehen Götterwagen und tragen Götter auf ihren Fittigen. [1]) Die Stelle Ez. 28, 14 soll auf diesen inneren Zusammenhang hinweisen. Vom Könige von Tyrus heißt es hier: אַתְּ־כְּרוּב מִמְשַׁח הַסּוֹכֵךְ וּנְתַתִּיךָ בְּהַר קֹדֶשׁ אֱלֹהִים הָיִיתָ בְּתוֹךְ אַבְנֵי־אֵשׁ הִתְהַלָּכְתָּ: [2]) „Und du warst ein Cherub der

[1]) So Delitzsch, Komm. z. Gen. 3. Ausg. S. 196; ähnlich Thenius zu 1. Kön. 6, 23; Dillmann, in Schenkels Bibellex. S. 510, Vatke a. a. O. S. 327, Hitzig, Komm. z. Ezech. S. 17, Knobel, Komm. z. Gen. S 51 ff.

[2]) Die Lesart אַתְּ oder אַתָּ ist die fast allgemein angenommene; der Syrer hat אֵת gelesen; denn er übersctzt: ܘܗܘܝܬ ܥܡ ܟܪܘܒܐ ܡܫܝܚܐ ܘܡܛܠܠ et eras cum Cherubo uncto et obumbrante. Ganz anders fassen LXX den Sinn der Stelle; sie haben den Begriff des Schirmens weder v. 14 noch v. 16 und

Salbung, der da beschirmt, und ich setzte dich auf den heiligen Berg Gottes, und du wandeltest mitten unter feurigen Steinen.“ Der König von Tyrus wird also verglichen mit dem Cherub der Kapporeth; wie dieser das Heiligtum, so hütet der König von Tyrus den heiligen Berg. Dieser heilige Berg ist das hochgelegene Tyrus, wie schon Hieronymus bemerkt.[1] Heilig kann dieser Berg genannt werden, weil er der Sitz des schirmenden Gottes war. Nichts zwingt den Exegeten, hier eine Beziehung zu dem Götterberge der indogermanischen Mythologie anzunehmen; eine solche lag dem hebräischen Autor gewiß fern.

Mit der Widerlegung der Ansicht, daß das Hüteramt das Wesen der Cherubim ausmache, fallen alle mythologisierenden Vergleiche. Gegen eine Beziehung zu den mythologischen Wesen des Orients, in deren Bedeutung das Hüteramt vorwaltet, spricht ferner auch ein weiteres geschichtliches Moment. Die mosaische Gesetzgebung in ihrer ganzen Entwickelung perhorrescierte jeden äußeren Zusammenhang mit den heidnischen Gebilden und Ideen, welche hie und da infolge äußerer Berührung mit fremden Völkern bei den Israeliten Eingang fanden. Sehr richtig bemerkt Bähr: „Daß zur Zeit Moses' unter dem Volke noch mancherlei heidnische Vorstellungen kursierten, wird niemand bestreiten; daß aber Moses dergleichen aus der heidnischen Mythe stammende Gebilde in den öffentlichen Kultus aufgenommen und dadurch sanktioniert habe, muß entschieden in Abrede gestellt werden . . . . Die Cherubim waren nicht etwas vom Gesetzgeber nachsichtig Geduldetes, sondern förmlich für das Heiligtum angeordnet und nahmen hier nicht eine untergeordnete, sondern eine sehr wichtige Stellung ein . . . . An eine Schonung des Volksglaubens oder an Akkommodation an denselben, kann

---

sprechen überhaupt von keiner Thätigkeit des Cherubs. Der König von Tyrus wird „Cherub“ genannt, weil er auf dem heil. Berge Gottes, d. i. dem von Gott gegründeten Berge und so bei Gott ist. Er ist von den uneinnehmbaren Mauern von Tyrus geschützt, in ihrer Mitte (ἐν μέσῳ), wie nach Ez. 1, 4. 5 die Cherubim; deshalb heißen die Steine und Mauern πύρινοι. Aus der Stelle scheint also für die Frage nichts zu haben zu sein.

[1]) S. Cornelius a Lapide z. d. Stelle.

daher hier nicht entfernt gedacht werden. Dies zeigt sich noch besonders darin, daß der fünf Jahrhunderte später lebende Salomo so wenig auf eine Beseitigung der Cherubimgebilde bedacht war, daß er sogar zu den auf der Kapporeth befindlichen, noch zwei weitere kolossale in das Allerheiligste stellte, was er nimmer gethan haben würde, wenn er sie für ein auch nur schwaches Überbleibsel heidnischer mythologischer Vorstellungen gehalten hätte.“ (a. a. O. S. 410 f.)

Während die oben erwähnten abweichenden Anschauungen mehr auf der Annahme eines äußeren Zusammenhanges mit fremdartigen Gebilden beruhen, lassen sich die im folgenden besprochenen auf irgend eine im inneren Wesen der Cherubim liegende, aber dasselbe nicht erschöpfende Eigenschaft zurückführen, deren unbegründete Heraushebung zu Irrtümern und Widersprüchen mit dem an anderen Stellen gezeichneten Bilde der Cherubim führte.

Die einzelnen Auffassungsweisen lassen sich am besten dadurch trennen, daß die einzelnen Textstellen hervorgehoben werden, deren einseitige Betonung der Ursprung der ersteren gewesen ist.

Riehms Dissertation „de natura et notione symbolica Cheruborum“, ergänzt und erläutert durch einen Artikel in den Theolog. Studien und Kritiken, 1871, geht von den Cherubim der Kapporeth aus und faßt insbesondere jene Textstellen ins Auge, welche die Flügelhaltung der Cherubim beschreiben. Das Resultat der Untersuchung ist zusammengefaßt in den Worten: primitus Cherubos nihil fuisse nisi deum appariturum velantes nimbos in animantiam conformationem constitutos. [1]) Schon Kamphausen, der Recensent dieser Dissertation, findet [2]) den Grundfehler der Untersuchung in der unberechtigten Identifizierung der theophanischen Wetterwolke mit den die Kapporeth „umhüllenden“ Cherubim. Beide haben nach Riehm das mit einander gemein, daß sie die Herrlichkeit des Herrn umhüllen, seine Unnahbarkeit verkünden; mithin müssen sie identisch sein. Die Verschiedenheit der Gestalt erklärt Riehm durch eine der hebräischen Phantasie zuzuschreibende Um-

---

[1]) De nat. et not. symb. Cherub. p. 12.

[2]) Theolog. Studien und Kritiken, 1864, S. 712.

wandlung der symbolischen Wetterwolke; dieselbe sei wohl zuerst vogelartig gedacht worden und dann allmählich in den menschenähnlichen Cherub übergegangen. — Wir dürfen folgende zwei Fragen stellen:

a. Wie und wann ist diese Umwandlung vor sich gegangen?

b. Wie findet sich Riehm mit den übrigen Textesstellen ab, wo die Cherubim eine ganz andere Bedeutung haben?

Die Schwäche der gewiß geistreichen Hypothese liegt zunächst in dem Mangel einer nachweisbaren Analogie dafür, daß die hebräische Phantasie Wetterwolken, überhaupt Naturphänomene durch gewisse typische, dem animalischen Leben entstammende Gebilde symbolisiert habe. Es fehlt ferner ein irgendwie positiv nachweisbares Mittelglied zwischen Wetterwolke und geflügeltem Gebilde; endlich mangelt die innere Begründung der menschlichen Grundgestalt. Welchen tieferen Sinn haben dann ferner die symbolischen Tiergesichter bei Ezechiel und in der Apokalypse? Der Hinweis auf die nach vier Richtungen gehende Bewegung der Cherubim begründet doch bloß die Vierzahl der Gesichter. Nicht minder große Schwierigkeiten bietet die Betrachtung der anderen die Cherubim betreffenden Textesstellen. Es widerspricht der Riehm'schen Auffassung zunächst die Erzählung von den Cherubim des Paradieses. Feuer und Schwert haben bei symbolischen Gestalten wie sie Riehm uns vorführt, gar keinen Sinn. Die Cherubim sollen ja nicht den heiligen Ort verhüllen, sondern dem sündigen Menschen durch ihre drohende Gestalt den Eingang zum Paradiese wehren; es ist daher vom „Wege" zum Garten die Rede, die Cherubim haben nicht die Aufgabe, den ganzen Raum zu „umgrenzen und zu umhüllen". Riehm sucht diesem Hinweis dadurch auszuweichen, daß er die Erzählung von den Cherubim des Paradieses für eine spätere Zuthat ansieht; dieselbe soll nämlich in den Zusammenhang mit dem übrigen Text, der eine Schilderung des „goldenen Zeitalters" enthält, nicht recht passen. Aber auch ein späterer Schriftsteller hat doch seinen Worten die Ideen seiner Zeit zu Grunde gelegt. In späterer Zeit hätte sich nach Riehm zwar die Gestalt, nicht aber die Bedeutung oder das Amt der Cherubim geändert. Der „spätere Schriftsteller" konnte aber nicht die Cherubim als Hüter des

Weges zum Paradiese einführen, wenn sie doch bloß Symbole der Unnahbarkeit des Herrn waren. Die Stiftshütte und der Tempel hatten Cherubsdarstellungen nicht bloß im Allerheiligsten, sondern auch an Wänden, Thürpfosten und Geräten. Gewiß kann hier nicht an ein Umhüllen der Majestät Gottes gedacht werden, sondern höchstens im allgemeinen an einen Hinweis, daß der Herr an diesem heiligen Orte wohne. Den Cherubim, die gleichsam den Wagen Gottes bilden, fehlt zwar nicht eine gewisse Ähnlichkeit mit der Wolke; aber der Ausdruck „vehitur“ oder „sedet super Cherubim“ deutet doch gewiß nicht auf ein Umhüllen und Verdecken als das eigentliche und wesentliche Amt hin; die Ähnlichkeit besteht also bloß in der Bewegung zwischen Himmel und Erde. Die Flügel bei Ezechiel und in der Apokalypse haben ferner eine tiefere Bedeutung; die Cherubim bedecken damit Antlitz und Körper und mit zweien fliegen sie. Die symbolische Gestalt der ezechielischen und johanneischen Cherubim hat endlich eine Beziehung zu ihrem inneren Wesen; sie sind keine bloßen additamenta; geistige Eigenschaften, hohe Vollkommenheiten werden versinnbildet durch die den Körper bedeckenden Augen, durch die verschiedenen Tiergesichter, sie verhüllen dort nicht bloß, sondern verrichten das ihnen aufgetragene Amt, sie preisen den Herrn, sie rufen: Amen; ganz gewiß sind sie daher nicht Phantasiegebilde, die bloß die Unnahbarkeit des Herrn verkünden sollen. Wenn endlich die theophanische Wetterwolke sich zu Cherubim umgebildet hat, so ist es unerklärlich, warum die Cherubim neben der Wolke im Allerheiligsten erscheinen.

Andere Erklärer wählten zum Ausgangspunkte ihrer Untersuchungen jene Stellen, nach welchen der Herr „über den Cherubim dahinfährt“. David Michaelis [1]) identifiziert geradezu die Cherubim mit den equi tonantes der griechischen und römischen Mythologie. Insofern eine äußere in der Gestalt begründete Ähnlichkeit oder die Herleitung des Namens von der Wurzel רכב den Beweis für jene Auffassung bilden soll, [2])

---

[1]) De Cherubis equis tonantibus Hebraeorum, comm. soc. Reg. scient. Gotting. tom. I.

[2]) Hoffmann, Weissag. u. Erfüllung, I, S. 80, Schriftbeweis, I, S. 206 f, 364—373.

muß auf das oben Gesagte verwiesen werden. Wenn aber noch in neuester Zeit Smend diesen Gedanken in anderer Form wieder aufnimmt, so muß die Bedeutung der Stellen Ps. 18, 11, Ps. 104, 3, Ez. 1 u. 10 hier näher erörtert werden. Smend sagt:[1]) „Jahve ist an seinen Ort (Hos. 5, 15) gegangen, von wo er schließlich nach Jerusalem zurückgehen wird. Beides der Phantasie vorstellig zu machen, bot sich die alte Vorstellung vom Cherub (Ps. 18, 11), der Personifikation der Donnerwolke, auf der Jahve einherfährt (Ps. 104, 3). In der That kommt dieser ursprüngliche Sinn der Cherubsvorstellung in der Schilderung Ezechiels zum Ausdruck: Eine Wetterwolke (1, 4) mit Blitz (1, 13) und Donner (1, 24. 10, 5), vom Sturmwind getragen (10, 13), ist das Gefährt Jahve's, auf dem auch der Regenbogen nicht fehlt. Das Gewitter zu symbolisieren genügt ihm aber das alte, einfache Bild des Wundervogels Greif nicht, vielmehr kombiniert er dasselbe in eigentümlicher Weise mit anderen Elementen, namentlich mit der Vision Jes. 6, so daß er erst später merkt, daß er Cherubim vor sich habe (10, 20)." In dieser Auffassung, welche das mythische Element mit dem symbolischen vereinigt, findet Smend also den „ursprünglichen Sinn der Cherubsvorstellung darin, daß sie die „Personifikation der Wetterwolke sind, auf der Jahve einherfährt." Der Gedanke wird nicht abgeschwächt durch die später folgende Bemerkung, „man dürfe in der Vision Ezechiels durchaus nicht etwa einen spekulativen Gedanken suchen, der Art, daß die Kreatur der Träger Gottes sei" (S. 4); vielmehr sollen an den Cherubim die Eigenschaften Gottes zum Ausdruck gelangen, der selbst nach alter Weise in Menschengestalt gedacht sei. — Das im allgemeinen gegen die symbolische und mythische Auffassung Gesagte kommt auch hier zur Anwendung. Im besonderen sind hier noch folgende Erwägungen von Bedeutung: a. die Cherubim stehen mit einer Erscheinung des Herrn nicht in unlösbarem Zusammenhange, denn Gen. 3, 24 treten sie selbständig auf; b. die Ämter, welche von den Cherubim an einzelnen Stellen ausgeführt werden, insbesondere ihr Lobgesang, stellen den Cherub auf eine höhere Stufe; c. die Ausdrücke יִרְכַּב עַל־כְּרוּב und מֶרְכָּבָה sind

[1]) Der Prophet Ezechièl, S. 2.

als poetische Schilderungen zu fassen, wohl geeignet, „die Phantasie mit heiligen Bildern zu erfüllen“;[1]) ähnlich wird ja auch vom Herrn ausgesagt, daß er über dem Himmel dahinfahre, Ps. 68, 34, 5. Mos. 33, 26. Übrigens tragen auch die Cherubim Ezechiels nicht das Firmament, auf welchem der Thron des Herrn ist; denn sie lassen die Flügel, welche während des Fluges das Firmament berühren, sinken, sobald sie stehen bleiben. In der Apokalypse sind ferner die ζῶα nicht unter dem Throne des Herrn, sondern sie umgeben denselben, und offenbar ist doch hier die Vorstellung der ganzen Situation, insbesondere das Amt und die Bedeutung der „Lebendigen“ ähnlich wie bei Ezechiel. Unerklärlich sind ferner bei Wesen, die nichts weiter als vehicula sind, die charakteristischen Gesichter, die Augen u. s. w. Smend muß hier eine seiner Grundauffassung fremde Idee zu Hilfe nehmen, nämlich daß die vier Gesichter zusammen die Allmacht Gottes repräsentieren.[2]) Volltönende Worte müssen hier, wie so oft, den Eindruck, daß man einen logischen Sprung, eine Willkür vor sich habe, abschwächen.

Nur lose hängt mit Smend's Ausführungen die von Züllig („die Cherubimwagen“) vertretene Ansicht zusammen. Er findet in den Cherubim „mythische Dienstknechte Jehova's“; offenbar übersieht er die tiefe Symbolik der Cherubsgestalt; mit Rücksicht auf die Stelle in der Apokalypse kann er wenigstens nicht umhin zuzugeben, daß die Cherubim auch auf eine höhere Stufe Anspruch haben; er sagt: „. . . . Anders in der Apokalypse, wo sie, sowohl ihrer Gestalt als ihrem Wesen nach, höher zu stehen kommen. Dort nämlich sind sie zugleich Seraphim. Dies zeigt sich in ihrer Sprache und in ihrem anderweitigen Hervortreten, da sie Doxologieen sprechen, anbetend niederfallen, den Propheten zum Herkommen und Schauen auffordern, prophetische Winke geben, kurz in die Rolle ausgezeichneter, selbst unter den Engeln einen höheren Rang

---

[1]) Hengstenberg, in der Abhandlung „Die Cherubim“, Evang. Kirchenzeitung, 1866, Nr. 37.

[2]) „Es sind die vornehmsten und jedes in seiner Art mächtigsten Geschöpfe, die zusammen die Allmacht Gottes repräsentieren. Furchtbare Hoheit, unerschöpfliche Kraft, Schnelligkeit und Scharfblick und dies alles von der Vernunft geleitet, das ist der Sinn der Komposition.“ A. a. O., S. 4.

einnehmender, freier Jehovadiener, als in der Rolle von knechtischen Frohndienern dastehen.“ (A. a. O.) Diese Anschauung nähert sich in etwas der unsrigen, unterscheidet sich aber durch das mythische Element grundsätzlich von dieser; das oben im allgemeinen gegen die mythische Auffassung Gesagte gilt auch hier.

Eine andere Klasse von Erklärern geht endlich von der Cherubsgestalt bei Ezechiel aus und sucht die daraus gezogenen Schlüsse mit den betreffenden Stellen der historischen Bücher in Einklang zu bringen. Das gemeinsame dieser Anschauungen, soweit sie von der unsrigen abweichen, besteht darin, daß die Cherubim mit Rücksicht auf die symbolische Gestalt, in welcher sie bei Ezechiel erscheinen, ihrer Realität entkleidet werden und so zu rein sinnbildlichen Figuren herabsinken, deren Ursprung entweder in mythologischen Anklängen aus fremden Kulten oder in ähnlichen symbolischen Tierkompositionen benachbarter Völker oder gar in der frei schaffenden Phantasie des Dichters zu suchen sei; manche Erklärer suchen auch diese Ursprungsarten innerlich zu verbinden. Es muß zunächst im allgemeinen darauf hingewiesen werden, welche Schwierigkeiten sich der rein symbolischen Deutung der Cherubsnatur entgegen stellen; alsdann soll auf die einzelnen Arten der symbolischen Deutung näher eingegangen werden.

Zunächst dürfen aus folgenden Gründen die Cherubim ihrer Realität nicht entkleidet werden: Der Biblische Schriftsteller, welcher die Paradiesesgeschichte schrieb, setzte, wie schon oben erwähnt, die Bekanntschaft seiner Leser mit den Cherubim voraus; wenn er nun die letzteren als Hüter des Paradieses einführt, so konnten weder er selbst noch seine Leser in den aus der Stiftshütte bekannten Cherubsgebilden, nur leere Symbole sehen; sonst wird die ganze Erzählung zur Allegorie, und wir verlieren für die ganze Uroffenbarung den historischen Boden;[1]) gewiß will der biblische Schriftsteller die Urgeschichte

[1]) Die allegorische Methode führte so weit, daß man die Cherubim mit Wettern, Blitzen, Naphthaquellen, aus der Erde hervorbrechenden Feuerflammen identifizierte; diese abgeschmackte und veraltete Anschauung soll hiermit nur erwähnt sein.

der Menschheit in lebendigen historischen Gestalten vorführen. In der Vorstellung jener Israeliten, welchen der Pentateuch vorlag, war also der Cherub ein reales Wesen, und die Einheit der Grundidee des Cherubs fordert es, daß wir in den Cherubim der heiligen Stätten nicht Symbole, sondern Darstellungen dieser realen Wesen erblicken. Wir finden ferner im Alten Testamente keine Analogie dafür, daß gewisse Ideen fortwährend als ζῶα, חיות in Gestalt von prägnant charakterisierten Gestalten vorgeführt werden. Sehr schwierig wäre es dann auch, den Vergleich des Königs von Tyrus mit einem Cherub zu erklären. — Die Cherubim haben ferner zwar eine symbolische Gestalt; daß diese aber nicht das Wesentliche an ihnen ist, daß sie nicht starre Figuren sind, die nur eine Idee symbolisieren sollen, deuten ihre Handlungen an: der Cherub streckt bei Ezechiel (10, 7) seine Hand zum Feuer aus, er nimmt etwas vom Feuer und giebt es demjenigen, der „in Linnen gekleidet ist“. Bei Johannes werden die Geheimnisse der Vision vom Cherub gedeutet, einer von den Cherubim reicht die goldene Schaale hin, sie lobpreisen Gott unaufhörlich, sie sind also gewiß nicht wie Blumen und Palmen im Tempel nur Dekorationen, denen zugleich ein symbolisches Moment anhaftet, sondern sie werden vom Israeliten voll Leben gedacht.

Fragen wir nun weiter: Was sollen denn die Cherubimgebilde im Tempel und bei Ezechiel symbolisieren? Die einen finden in ihnen die Eigenschaften Gottes, andere die Unnahbarkeit des Herrn (Riehm) versinnbildet; andere endlich sehen sie als Repräsentanten des geschöpflichen Lebens an. Diese symbolischen Deutungen sind schon den ältesten Exegeten, insbesondere denen der alexandrinischen Schule, nicht fremd, wie aus der oben gegebenen historischen Skizze hervorgeht.

Wir behandeln zunächst die Auffassung, wonach die Eigenschaften Gottes in den Cherubim versinnbildet sein sollen. Die erste Schwierigkeit, die sich hier entgegenstellt, ist die, daß die Cherubim חיות, ζῶα genannt werden; die Wahl dieses Ausdruckes scheint einen Gegensatz zwischen Gott und dem Geschöpf anzudeuten. Es ist ferner Thatsache, daß sich im A. T., im legitimen, als auch im abgöttischen Kultus keine Spur

einer eigenen symbolischen Spekulation vorfindet, eine solche muß aber vorausgesetzt werden, wenn man in den Tiergestalten Personifikationen göttlicher Eigenschaften, abstrakter Ideen sehen will, deren Symbole dann Kultgegenstand geworden seien. Nur historische Berührungen mit anderen Völkern führen im A. T. zur Anbetung der Kreatur. Das Gesetzwidrige derselben schließt aber die Annahme aus, daß der legitime Kult solche Entlehnungen durch Aufnahme in die offiziellen Heiligtümer sanktioniert habe. Zu dieser aprioristischen Erwägung kommt noch ein weiterer sachlicher Umstand: die Darstellungen der Cherubim, selbst in der Vision, sind stets derartig, daß ein Unterwürfigkeitsverhältnis der Cherubim zu Gott offenbar wird; die Cherubim preisen Gott. Diese Idee, die in der Apokalypse stark und deutlich ausgedrückt ist, ist auch in den Cherubstatuen der Heiligtümer zum Ausdruck gelangt. Endlich läßt sich wohl annehmen, daß das Verbot der Darstellung Gottes sich bei der strengen Auffassung der Israeliten auch auf die Versinnbildung göttlicher Eigenschaften erstreckt habe. Somit muß die Annahme, daß die Cherubim nicht bloß in der Vision, sondern überall die an den einzelnen Stellen besonders hervortretenden Eigenschaften Gottes darstellen, als äußerst unwahrscheinlich bezeichnet werden.

Viel schwerer ist die Widerlegung der von vielen Exegeten vertretenen und am gewandtesten von Bähr verteidigten Ansicht, daß das geschöpfliche Leben in den Cherubim seinen Ausdruck gefunden habe. Zunächst liegt die Schwäche dieser Hypothese in dem Umstande, daß unter allen Umständen von den Vertretern derselben die Tiergestalt, zum mindesten die Tierkomposition als Grundgestalt des Cherubs angesehen werden muß. Daß alle Stellen des A. T. mehr für eine menschliche Grundgestalt sprechen, ist schon im zweiten Kapitel nachgewiesen worden. Es vermag ferner wohl auch der größte Scharfsinn bei Annahme dieser Hypothese keine mit dem historischen Sinne des Textes zu vereinigende Erklärung von Gen. III, 24 zu finden. Selbst Bähr, der in den Cherubim „das geschöpfliche Leben in seiner Gesamtheit und Einheit" repräsentiert sieht, muß, wohl mit Rücksicht auf Gen. III, 24, einige Schritte weiter gehen und die Cherubim zu „Zeugen der in der Schöpfung und durch sie sich offenbarenden und

bewährenden Herrlichkeit Gottes" machen; infolge dessen muß er als Hüter des Paradieses in erster Linie Gott selbst ansehen, und die Cherubim am Eingange des Paradieses sollen nur ein sinnbildlicher Ausdruck dafür sein, daß „Gott dem Menschen vermöge seiner Allmacht und Heiligkeit die Rückkehr in das Paradies unmöglich machte." Die Idee ist gewiß treffend, die historischen Gestalten werden aber dadurch nicht aus der Welt geschafft.

Es liegt ferner die Frage nahe, ob denn Moses bei der ausgesprochenen Neigung der Israeliten zum Abfall vom wahren Kultus, Repräsentanten des geschöpflichen Lebens in die offiziellen Heiligtümer, und noch dazu an einen so ausgezeichneten Ort, wie es das Allerheiligste war, eingeführt haben würde. Lag nicht die Gefahr des Abfalles zu dem von den Propheten so oft [1]) gegeißelten Naturdienst nahe? Mit Recht bemerkt Movers hierzu: „Die Tierverehrung und Tiersymbolik sind nicht so genau zu unterscheiden, und die eine ist nicht selten eine Ausartung oder ein Übergang zur anderen." [2])

Aus der einseitigen Betrachtung der ezechielischen Cherubsgestalt resultiert endlich die von einigen Erklärern vertretene ganz extreme Anschauung, daß die Cherubim der Stiftshütte und des Tempels mit den orientalischen Kulten und Mythen nicht bloß in irgend welchem Zusammenhang stehen, sondern direkt aus letzteren herübergenommen seien. Diese Erklärer suchen dann nicht bloß die Gestalt, sondern auch das Wesen der betreffenden heidnischen Vorbilder auf die Cherubim zu übertragen. Spricht dagegen schon die allgemeine Erwägung, daß mosaischer Kult und fremder Götzendienst in dem denkbar größten formellen wie materiellen Gegensatze zu einander stehen, so ist auch nicht einzusehen, wie sich zwischen dem Wesen der Cherubim und dem der angeblich verwandten heidnischen Gebilde ein sicherer Zusammenhang nachweisen ließe. Die ähnlichen heidnischen Bildwerke stellen entweder Götter dar, (wie die assyrischen geflügelten Stiere), oder aber

---

1) Vgl. P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, S. 106.

2) Die Religion und die Gottheiten der Phönizier, I, 378.

sie sind typische Symbole der Naturkräfte. Die Cherubim aber sind weder je Gegenstand göttlicher Verehrung gewesen, noch deutet irgend ein Umstand sicher auf einen Zusammenhang mit der Natursymbolik hin.

Es soll indessen damit nicht jeder historische Zusammenhang zwischen der symbolischen Cherubsgestalt und ähnlichen orientalischen Gebilden in Abrede gestellt werden. Inwieweit von solchen Beziehungen die Rede sein kann, wird im fünften Kapitel näher erörtert werden. Wir sehen also in den Cherubim reale Wesen, deren wechselnde symbolische Gestalt mit dem jeweiligen Zweck der Cherubserscheinung zusammenhängt und auch aus dieser zu erklären ist.

Viertes Kapitel.

Die symbolische Bedeutung der Cherubsgestalt.

Da die Cherubim geistige Wesen sind, so hat ihre äußere Gestalt im Allgemeinen den Zweck, dem Menschen ihre Anwesenheit kenntlich zu machen; die besondere Ausstattung der jeweiligen Gestalt aber verfolgt besondere symbolische Zwecke. Es soll im folgenden die sinnbildliche Bedeutung der Cherubsgestalt zunächst an den einzelnen Stellen festgestellt und dann das Gemeinsame zusammen gefaßt werden. Alsdann bleibt uns noch übrig, abweichende Anschauungen auf ihren Wert zu prüfen.

Gen. 3, 24 wird die Cherubsgestalt nicht beschrieben; aber Flamme und Schwert, die hier beigegeben sind, weisen auf die Bedeutung und den Grund ihrer Anwesenheit hin, es sind die Symbole der strafenden Macht des Herrn. [1])

[1]) Von einer allegorisch-typischen Auffassung der alten Exegeten berichtet Cornel. a Lap. ad Gen. 3, 24, wonach Ambros., Origen., Lactant., Basil., in diesen Cherubim ein Vorbild des Fegefeuers erblickten. In einer ähnlichen Richtung bewegt sich die Deutung des Rhabbanus Maurus, welcher schreibt: „Item quia Cherubim scientiae multitudo sive scientia multiplicata interpretantur, bene Cherubim et flammeus gladius ad custodiendam viam ligni vitae collocatus esse perhibetur, quia nimirum per disciplinae nobis scientiam caelestis et per laborem temporalium afflictionum reditus ad supernam patriam patet.“ Migne, ser. lat. CVII, p. 501.

Bei den Cherubim des Allerheiligsten sind vorerst nur diejenigen Teile der äußeren Gestalt zu deuten, welche besonders beschrieben werden; alles Übrige gehört zur typischen Cherubsgestalt und wird später näher betrachtet werden.

Bei Beschreibung der Stiftshütte wird nur die Flügelhaltung erwähnt; es ist daher ihr symbolischer Zweck zu erörtern. Auf der bei den Alten üblichen etymologischen Deutung des Wortes כְּרוּב und der typisch-allegorischen Symbolik des Altertums beruht die Erklärung des heil. Augustinus, welche des historischen Interesses wegen folgt. Er sagt bei der Interpretation des die Stiftshütte betreffenden Textes: Duo vero Cherubim pennis suis obumbrant propitiatorium, i. e. honorant velando, quoniam mysteria ista ibi sunt et invicem se attendunt, quia consonant, duo quippe ibi testamenta figurantur et vultus eorum sunt in propitiatoriam, quia misericordiam Dei, in qua una spes est, valde commendant .... Porro si creatura rationalis in multitudine scientiae — quoniam hanc interpretationem habent Cherubim — duobus ipsis animalibus significantur, ideo duo sunt, ut societatem claritatis commendent; ideo pennis suis obumbrant propitiatorium, quia Deo, non sibi tribuunt pennas suas, i. e. Deum honorant virtutibus quibus praestant et vultus eorum non sunt nisi in propitiatorium, quia cuicumque profectui ad multitudinem scientiae spes non est, nisi in misericordia Dei.“

Die neueren Erklärer sind in ihrer Auffassung geteilt. Riehm sieht in den Flügeln das Charakteristische der Cherubsgestalt, weil nach ihm die Cherubim eine Personifikation der die Herrlichkeit des Herrn verhüllenden Wolke sind; die Flügelhaltung habe, meint er, den Zweck, die Unnahbarkeit des Herrn zu symbolisieren. Da die Unhaltbarkeit der Riehm'schen Ansicht im vorigen Kapitel nachgewiesen worden ist, so bleibt hier nur noch übrig zu untersuchen, ob nicht wenigstens die Cherubim der Kapporeth dazu bestimmt waren, die Herrlichkeit des Herrn zu verhüllen und so seine Unnahbarkeit zu kennzeichnen. Es muß indessen diese Deutung auch für den vorliegenden Fall zurückgewiesen werden, weil die Flügelhaltung der von Salomo aufgestellten Statuen derselben nicht entspricht, und die salomonischen Cherubim doch wohl dieselbe Bestimmung hatten wie die älteren Bildwerke. Gewiß

sollten auch die salomonischen Statuen die Kapporeth überschatten; dieses Überschatten kann aber nicht als ein „Verhüllen“ angesehen werden, da die Statuen neben einander standen. Da ferner auch die Cherubim Ezechiels nichts „verhüllen“, so zwingt uns nichts, hier an ein Verhüllen der Majestät des Herrn zu denken. — Andere Erklärer, wie Ewald,[1] Knobel,[2] Thenius,[3] Lämmert,[4] von den älteren Abarbanel, fassen die Cherubim des Allerheiligsten als Hüter auf, weil sie überhaupt den Cherubim das Hüteramt als wesentliche Funktion zuweisen. Es soll durch ihre Flügelhaltung angedeutet sein, mit welcher Sorgfalt der Herr über die Unversehrtheit und Autorität des Gesetzes wache. Da indessen, wie im vorigen Kapitel gezeigt worden ist, das Hüteramt nur den Cherubim der Genesis zukommt, und die Cherubsbilder auch andere Teile der Stiftshütte und des Tempels zierten, so muß für die Flügelhaltung der Cherubim eine allgemeinere Deutung gesucht werden.

Die Cherubim sind als himmlische Geister die natürlichen Begleiter des Herrn und deuten seine Anwesenheit an; sie sind daher in besonderer Weise im Allerheiligsten, wo der Herr gegenwärtig ist. Da die Herrlichkeit des Herrn in der Schechina über der Kapporeth thront, so überschatten Cherubim dieselbe; im weiteren Sinne ist aber der ganze Raum des Allerheiligsten eine Wohnung des Herrn, darum breiten die salomonischen Bildwerke ihre Flügel, die zur typischen Gestalt des Cherubs überhaupt gehörten, über den ganzen Raum aus. Der Tempel aber, unter den Bauwerken Jerusalems das Haus Gottes κατ' ἐξοχήν, trägt an Wänden, Thürpfosten und Geräten diese symbolischen Zeugen der Herrlichkeit des Herrn.

Das poetische Bild, worin der Herr auf den Cherubim dahinfahrend dargestellt ist (ps. 18, 11, 2. Sam. 22, 11) enthält

[1]) Die Altert. d. jüd. Volkes, S. 139.

[2]) Exod. u. Levit., S. 265.

[3]) Die Bücher d. Könige, S. 77 ff.

[4]) Jahrb. f. deutsche Theolog. XII, 597: „Die Cherubimbilder sind symbolische Darstellungen der sein heiliges Gesetz bewahrenden Machtherrlichkeit Gottes.“

keine nähere Schilderung der Cherubsgestalt. Indessen darf der Gedanke, der durch diesen Ausdruck versinnbildet wird, nicht übergangen werden. Die vom Dichter gebrauchten Worte sind, wie Kap. 3 gezeigt worden ist, nicht wörtlich zu verstehen, ebenso wenig wie רֹכֵב בַּשָּׁמַיִם; die Cherubim sind keine equi tonantes der Hebräer, es liegt dem Bilde vielmehr die Auffassung von der allgebietenden Herrschaft Gottes zu Grunde; die ganze Schöpfung, über die der Herr gebietet, ist repräsentiert durch die höchsten Wesen.

Bei der näheren Betrachtung der durch ihre herrliche Symbolik ausgezeichneten Vision Ezechiels ist zunächst an dem Resultat von Kap. 3 und 2 festzuhalten, erstens nämlich, daß die Cherubim keine bloßen Symbole sind, sondern reale Wesen, zweitens daß die hier vorhandene Cherubsgestalt in vielen Stücken von der sonstigen Grundgestalt abweicht, und daß diese Abweichungen aus dem ganzen Zwecke der Vision ihre symbolische Erklärung erhalten müssen. — Der Herr erscheint hier zum Gerichte, er tritt daher auf mit ehrfurchtgebietender Hoheit; Sturm und Feuerwolken umgeben ihn. Aber auch die Cherubim sollen die Macht und Majestät des Herrn verkünden; der Prophet fügt daher, nachdem er ihr Aussehen beschrieben hat, als Zusammenfassung des Gesamteindrucks die Worte hinzu: הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד יְהוָה. Die Cherubim sollen also ebenfalls die Macht des Herrn (כְּבוֹד יְהוָה) versinnbilden.

Da sie aber bei dem Gerichte selbst thätig erscheinen, so sind sie auch selbst mit den Symbolen der Kraft und Hoheit ausgestattet. An ihrem Körper tragen sie Augen ringsum, sie sind lichtstrahlend, die höchsten Repräsentanten der sichtbaren Geschöpfe sind in ihrer Gestalt vereinigt.

Wir versuchen es, die einzelnen Teile der Cherubsgestalt, näher symbolisch zu deuten. Die vier Gesichter vereinigen in sich alles, was nach orientalischer Symbolik Intelligenz, Kraft und Hoheit der Geschöpfe repräsentiert. Die assyrische Kunst bestätigt diese Deutung. Zwar werden die geflügelten Stiere und Löwen mit Menschengesichtern von manchen Assyriologen als Göttergestalten (Ninib, Nergal) angesehen; allein selbst dann würden wir obige Auffassung auf-

recht erhalten können, da die Art der Zusammensetzung auf die Versinnbildung göttlicher Macht hindeuten würde; andere Kompositionen, z. B. die Gestalt des Nisroch (geflügelter Menschenleib mit Adlerkopf) und Dagon (halb Fisch, halb Mensch) haben allerdings rein mythologischen Ursprung. Auch die jüdischen Erklärer sehen in den vier Gesichtern der Cherubim Intelligenz, Kraft und Hoheit symbolisiert.[1]) Diese Deutung ist auch ganz naheliegend, wenn man nur in den vier Gesichtern die Vorzüge der Cherubim selbst versinnbildet sieht. Größer wird aber die Schwierigkeit, wenn man in der Cherubsgestalt Symbole der Eigenschaften Gottes erblickt. Es liegt dann in der That in der Willkür und Phantasie des Einzelnen, die eine oder andere göttliche Eigenschaft hervorzuheben; daher auch die großen Abweichungen in der Deutung der einzelnen Gesichter, worauf Bähr (a. a. O. S. 413) mit Recht hinweist. Die unendliche Vollkommenheit Gottes macht jeden Versuch, sein Wesen durch Symbolisierung einzelner Eigenschaften darzustellen, hinfällig.

Die Augen, mit denen der Körper des Cherubs bedeckt ist, kennzeichnen die hohen geistigen Vorzüge, insbesondere die tiefe Erkenntnis; sie stehen im Zusammenhange mit dem Zwecke der Vision: wie Gottes Auge überall hinschaut und sein Gericht auch die verborgenen Thaten trifft, so sind auch in seinen Boten, den Vollstreckern des Gerichts, jene hohen geistigen Vorzüge versinnbildet. Die Schnelligkeit der Bewegung, die Fähigkeit nach jeder Richtung hin ohne jede Wendung zu gehen, findet ihren Ausdruck in den Rädern und in der Vierteiligkeit, welche in der Cherubsgestalt durchgeführt ist. Denselben Zweck hat auch die eigentümliche Form der Füße, wie eigens im Texte ausgesprochen ist. Eine andere Deutung der Vierzahl findet sich schon bei Ephraem dem Syrer,[2]) nach ihm auch bei neueren Erklärern; diese Zahl soll die Katholicität und Universalität versinnbilden. Nach

---

[1]) So z. B. schir haschir. rabba, 3, 1 und Midrasch lillim 113, 19: Quattuor excellunt in mendo leo inter feras, bos inter iumenta, aquila inter volucres, homo vero super omnia et Deus eminet super universa. Cfr. Schöttgen, horae hebr. p. 1168.

[2]) Opp. ser. Syro-latina, tom. I. ad Ez. I, p. 166.

Cocceius[1]) sind die Cherubim mit den vier Gesichtern ein Typus der Kirche (ecclesia ex omnibus gentibus seu homines, in quibus Deus habitat, qui faciunt voluntatem eius); ähnlich B. Schäfer, welcher bemerkt: „Das neue Reich, das der menschgewordene Gott auf Erden gegründet, ist vor allem ein katholisches, deshalb erscheinen seine Engel in der Vierzahl, womit die Katholicität, im Gegensatz zur Territorialität oder Partikularität angezeigt wird. Diese Zahl deutet die Ausbreitung nach allen vier Weltgegenden an, und diese Idee wird noch verstärkt durch die Vierzahl der Hände und Flügel, durch die Viergestalt des Hauptes.“ [2]) — Die Flügel gehören, wie schon oben bemerkt worden ist, zur typischen Grundgestalt des Cherubs; sie werden teils zum Fliegen benützt, ihre natürliche Bestimmung, teils verhüllen sie den Körper, ähnlich wie bei den Seraphim; es ist damit die ehrfurchtsvolle Anbetung des Herrn versinnbildet. Von Interesse ist die typische Erklärungsweise des Altertums und auch einiger Neueren, wonach die vier Gesichter das typische Symbol der Evangelisten sind. [3]) Nach Clermont[4]) fanden ferner einige Erklärer in den vier Cherubim die Führer des babylonischen Heeres und die Ratgeber Nebukadnezars symbolisiert.

Nachdem die besondere Cherubsgestalt, wie sie an den einzelnen Stellen vorliegt, gedeutet worden ist, ist noch das allen Texten Gemeinsame näher zu betrachten. Hierher müssen erstens die menschliche Grundgestalt und zweitens die Flügel der Cherubim gerechnet werden.

In menschlicher Gestalt erscheint der Engel stets, sobald er den Menschen gegenüber tritt. Auch die Cherubim haben daher im A. T. diese Grundgestalt, weil dieselbe zum Versinnbilden der geistigen Vorzüge des Cherubs am geeignetsten

---

[1]) Opp. tom. III, comm. in Ez. Kap. I, § 18 sq.

[2]) Wetzer und Welte, Kirchenlex. 2. Aufl. s. v. Cherubim.

[3]) Thomasius, thesaur. philol.-theol. tom. II, p. 58 sqq., Rumpaeus, Comm. crit. ad libr. nov. I, p. 21 sqq., Frid. Starck, Comm. in Ez. p. 21, Lampius, proleg. in evang. Io. libr. II, c. 5, § 21—23, Andala, Comm. in apoc. IV, 6, p. 406 sq. Mit der Widerlegung dieser Ansicht beschäftigt sich Ode, Comm. de angelis, de nom. כְּרוּבִים, § X.

[4]) Ad Komm. Greenhilli in Ez. part. I, p. 110 sq.

ist. Was die Flügel anbetrifft, so erscheinen allerdings sonst die Engel in der heil. Schrift nicht geflügelt. Wie aber schon im vorigen Kapitel gesagt worden ist, unterscheidet sich der Cherub von dem sonst als מַלְאָךְ, ἄγγελος bezeichneten Engel dadurch, daß er nicht dem Menschen auf die Erde gesendet ist, sondern stets in Verbindung mit irgend einer Thätigkeit des Herrn steht. Er begleitet nach alttestamentlicher Anschauung den Herrn, er verkündet seine strafende, schützende oder gnadenvolle Anwesenheit oder sein Kommen zum Gericht. Da somit das Erscheinen und die Thätigkeit des Cherubs nicht an die Erde geknüpft ist, so erhält derselbe ein Symbol seiner freien Bewegung, das sind die Flügel.

Es bleibt noch übrig, einige *abweichende Anschauungen* näher zu würdigen, so weit sie sich auf die symbolische Bedeutung *der Cherubserscheinung* im *Allgemeinen* beziehen und somit nicht schon bei Betrachtung einzelner Teile der Cherubsgestalt erörtert worden sind.

Kliefoth erblickt zwar in den Cherubim, wie wir, reale Wesen, himmlische Geister; indessen verbindet er mit *jeder* Cherubserscheinung den Sinn der *Gnadengegenwart des Herrn.* [1]) Es ist zu bemerken, daß die Stelle Gen. 3, 24, ebenso die allgemein gehaltenen poetischen Bilder, in welchen der Herr auf den Cherubim dahinfahrend dargestellt wird, und auch die Vision Ezechiels eine andere Deutung verlangen, daß also eine so *beschränkte* Zweckbeziehung unzulässig erscheint.

Hoffmann geht von der ihm am annehmbarsten erscheinenden Etymologie des Wortes כְּרוּב (von רכב), sowie von den Ausdrücken יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים und יִרְכַּב עַל כְּרוּב aus und findet in den Cherubim *reale Wesen*, deren Verbindung mit jeder Theophanie den Sinn habe: daß Gott dadurch seine Anwesenheit in der Welt und *für die* Welt andeute; er nennt daher die Cherubim „Geschöpfe, durch welche er sein ewiges Sein zum Sein für die Welt vermittelt . . . mittelst deren der in sich selbst seiende Gott sich als den der Welt übernatürlich gegen-

[1]) Theol. Zeitschr. v. Dieckhoff u. Kliefoth, 1862, S. 417.

wärtigen setzt. Sie sind," sagt er, „für den in der Welt gegenwärtigen Gott etwas Ähnliches, wie der Wagen für den darauf einherfahrenden." [1]) Da die von Hofmann angenommene Etymologie höchst unsicher ist, so fallen auch die daraus gezogenen Folgerungen. Wenn ferner die Cherubim Hebr. 9, 6 χερουβὶμ δόξης genannt werden, so haben mindestens die Cherubim des Allerheiligsten, auf welche sich jener Ausdruck bezieht, eine speziellere Bedeutung als die von Hoffmann angenommene, welche zu sehr passiv ist; sie sind im Alt. Test. vielmehr aktiv gedacht, wie ja Gen. 3, 24, die Vision Ezechiels, und die analoge Stelle in der Apokalypse beweisen.

Ohne jede sichere Stütze im Text ist die allegorisierende Erklärungsweise von Kurtz, der in den ezechielischen Cherubim im Besonderen, dann aber auch in den Cherubim im Allgemeinen eine symbolische Gestaltung des geschöpflich Vollkommenen erblickt, welches bis zum ersten Sündenfall und seinen Folgen in dem ersten vollkommenen Menschen repräsentiert war. „Der Cherub", sagt Kurtz, „repräsentirt den vollkommenen Menschen, der einst das Paradies besessen hat, der es auch einst wieder besitzen wird. Vor dem Sündenfalle war der Mensch, zum Bilde Gottes geschaffen, unbedingt und unbeschränkt der Sammelpunkt irdisch geschöpflicher Vollkommenheit, Herrscher und König über die gesamte Tierwelt; die Tierwelt hat sich, zum Teil wenigstens, von seiner Herrschaft frei gemacht und zu seiner Demütigung zeigt es sich, daß sie sogar Kräfte besitzt, die dem Menschen nicht in solcher Fülle und Vollkommenheit zu Gebote stehen. Darum mußte alles Geschöpflich-Vollkommene, das sich auf Erden vorfindet und im Menschen nicht mehr ist, zusammen gefaßt und mit der Menschengestalt vereinigt werden, um daraus den Cherubim eine bei ihrer dermaligen Aufgabe angemessene symbolische Gestaltung zu bereiten." (Herzog, Realencyklopäd. II, S. 654. Kurtz, Gesch. des A. Bund. 2. Aufl. I, S. 64.) Gegenüber dieser gewiß nicht ohne Geist durchgeführten Hypothese muß zunächst auf die Schwierigkeit der Erklärung von Gen. 3, 24 hingewiesen werden. Kurtz spricht daher nicht von einem

---

[1]) Schriftbeweis, I, 369.

Bewachen des Weges zum Paradiese, sondern von einem Bewohnen desselben durch die Cherubim, die an Stelle des vertriebenen Menschen nun in das Paradies gesetzt seien. Im übrigen stützt sich diese Auffassung auf die Annahme einer zusammengesetzten Tiergestalt als der Grundgestalt des Cherubs. Es wird daher auf die darauf bezüglichen Ausführungen im zweiten Kapitel verwiesen.

Endlich begegnet man noch bei einigen neueren Erklärern der Ansicht, daß die Cherubim, deren Realität übrigens nicht angezweifelt wird, Repräsentanten des ganzen geschöpflichen Lebens seien.[1]) Auch diese Anschauung würde sich höchstens auf die ezechielischen Cherubim anwenden lassen, da nur für diese eine zusammengesetzte Gestalt sicher nachweisbar ist. Aber selbst bei Ezechiel ist diese Erklärung schwer durchführbar, da die Cherubim hier im Zusammenhang mit dem göttlichen Gerichte selbständig auftreten, während sie durch obige Anschauung zu starren Symbolen herabgedrückt werden.

Es können daher die Cherubim ihrem Wesen nach nur als reale himmlische Wesen angesehen werden; die jeweilige Bedeutung ihrer symbolischen Gestalt ist nur aus dem Zusammenhang der einzelnen Texte von Fall zu Fall herzuleiten.

---

[1]) „Am ehesten ließen sich die Cherubim noch fassen als Repräsentanten des ganzen geschöpflichen Lebens überhaupt. Aber dann muß man jedenfalls aufs strengste unterscheiden zwischen rein idealen und wirklich existierenden Repräsentanten, und nur in letzterem Sinne kann man diese Auffassung gelten lassen, sofern sie danach nicht als abstrakte Begriffe, sondern als reell existierende Wesen der höchsten und vollkommensten Art erscheinen, die eben deshalb auch Gott als dem Urquell alles Lebens und aller Vollkommenheit zunächst stehen, andererseits alles geschöpfliche Leben in seiner höchsten Potenz und Gesamtheit in sich repräsentieren." (Katholik, 1858, S. 263.) Ähnlich Scheiner, im Kirchenlex. v. Wetzer u. Welte, 1. Aufl. s. v. Cherubim, Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung, 2. Aufl., S. 27, Anm. Zschokke, Theologie der Propheten, S. 205.

Fünftes Kapitel.

Ursprung der Cherubsidee und Cherubsgestalt.

Die Fortschritte auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft lassen es notwendig erscheinen, der Frage nach der Stellung der Cherubim in der israelitischen Religionsgeschichte einen besonderen Abschnitt zu widmen. Insbesondere haben die Resultate der Assyriologie auf die Behandlung der Frage einigen Einfluß ausgeübt. Es soll zunächst das Resultat der positiven Untersuchung über den Ursprung der Cherubsidee und Cherubsgestalt dargelegt werden, alsdann sind die abweichenden Anschauungen anderer Erklärer näher zu prüfen.

Fragt man nach dem Ursprung der Cherubsidee bei den Israeliten, so ist die Antwort nicht zweifelhaft für denjenigen, welcher in den Cherubim reale himmlische Wesen erblickt und die Existenz der Engel für eine von den Zeiten der Uroffenbarung tradierte Lehre ansieht. Ist das Alte Testament die Urkunde von der göttlichen Leitung des israelitischen Volkes, dann steht seine Engellehre in innigem, ununterbrochenem Zusammenhange mit der Uroffenbarung. Die mythologische Dämonen- und Götterlehre der übrigen orientalischen Völker ist, wenn auch ein naturalistischer Einfluß nicht zu verkennen ist, aus der einstigen Einheit des Menschengeschlechtes zu erklären, welche ja in der ursprünglichen, noch jetzt erkennbaren Einheit der ältesten Mythologieen ihre Bestätigung findet. [1])

Schwieriger ist die Frage nach der Entstehung der offiziellen Cherubsgestalt. Während die Cherubim ihrem Wesen nach kein Produkt hebräischer Phantasie sein können, muß doch die Entstehung der Cherubsgestalt aus der Kunst und Symbolik der Israeliten erklärt werden. Daß die Hebräer bei der Konstruktion der Cherubsgestalt der allgemeinen orientalischen Symbolik gefolgt seien, ist eine Annahme, gegen welche sich von keinem Standpunkte aus etwas Stichhaltiges

[1]) Insbesondere über die Lehre von höheren Geistern bei den orientalischen Völkern, s. Lüken, die Tradit. des Menschengeschlechts, 2. Aufl., S. 489 ff., 499—502.

einwenden läßt; nur darf man diesen Zusammenhang nicht als eine direkte bewußte Entlehnung aus einem der von der heil. Schrift perhorrescierten heidnischen Kulte auffassen. Wenn man nicht grade die Cherubsgestalt nach der Vision Ezechiels als vollständig conform mit den geflügelten Stieren und Löwen Assyriens ansieht, so lehrt ein Blick auf die ganze alt-orientalische Kunst, daß die Grundelemente der offiziellen Cherubsgestalt bei allen orientalischen Völkern zu ähnlichen symbolischen Zwecken verwendet wurden, so daß also die Annahme einer direkten, bewußten Entlehnung von einem bestimmten Volke nicht notwendig ist.

Was zunächst die Flügel anlangt, so finden wir dieselben als Sinnbild der über den Schauplatz der Erde hinausragenden Thätigkeit in der orientalischen Symbolik vielfach verwendet. Die betreffenden Wesen werden durch Flügel als überirdische oder als geheiligte gekennzeichnet. Interessant ist für die Frage insbesondere ein eine Opferscene darstellendes Alabaster-Basrelief zu Chorsabad dasselbe stellt eine geflügelte Menschengestalt dar, die von kompetenten Forschern als „geflügelter Genius" bezeichnet wird.[1]) Die Menschengestalt findet in allen orientalischen Kulten bei Darstellung von höheren Wesen, insbesondere von Gottheiten Verwendung; meist ist bei einer Komposition entweder das Haupt oder die übrige Körpergestalt menschlich. Selbst wenn man aber die offizielle Cherubsgestalt als eine Tierkomposition ansehen wollte, braucht man nicht an bestimmte Vorbilder eines einzelnen Volkes zu denken, da die verschiedensten Tierkompositionen sich bei den Ägyptern,[2]) Assyrern, Babyloniern,[3]) Phöniziern,[4]) bei den

---

[1]) Abgebildet in der „Geschichte Assyriens und Babyloniens", v. Fr. Hommel, Berlin 1885, S. 681.

[2]) Eduard Meyer, Gesch. des alten Egyptens, Berlin 1887, S. 32 ff.

[3]) Layard, Niniveh and its remains, V, p. 70, 64, 126, 349; discoveries in the ruins of Niniveh and Babylon, S. 136, 198, 200, 284; Niniveh und Babylon, v. Aug. Layard, deutsch v. Meissner, 1850; ferner bezüglich der alten Chaldäer Görres, Mythologie der asiat. Welt, S. 291.

[4]) Movers, Relig. d. Phöniz., S. 373, Evers, Egypt. u. d. Büch. Moses, I, 172.

arischen Völkern, [1]) den Indern, [2]) selbst bei den alten Arabern [3]) finden. Eine selbständige Entwickelung der religiösen Symbolik bei den Hebräern ist also auch mit Bezug auf die Cherubsgestalt wohl denkbar. — Der Charakter der mosaischen Gesetzgebung läßt aber die Annahme einer direkten Entlehnung der im Heiligtum verwendeten Cherubsgestalt von irgend einem der benachbarten heidnischen Kulte nicht zu. Indessen soll damit nicht in Abrede gestellt werden, daß die ganze Entwickelung der orientalischen Kunst auf die Bildwerke der Hebräer, auch soweit sie dem Kultus dienten, von förderndem und belebendem Einflusse gewesen sei.

Was die abweichenden Anschauungen anbetrifft, so sind hier hauptsächlich vier Richtungen zu unterscheiden: a. die Einen sehen nicht bloß die Cherubsgestalt, sondern auch die Cherubsidee als ein Produkt der hebräischen Phantasie an. Andere finden Vorbilder der Cherubsidee oder wenigstens der Gestalt entweder b. in der Mythologie der indogermanischen Völker oder c. der Ägypter oder d. in der assyrischen Kunst.

Schultz [4]) hält die Cherubim zwar für „wirklich lebendige Wesen“; er meint aber, daß sie aus der Phantasie der Israeliten hervorgegangen seien; „sie gehören“, sagt er, „zu jener großen Klasse von Wesen, mit denen seit uralter Zeit die religiöse Phantasie der Asiaten die himmlische Welt bevölkerte, und welche im Grunde der religiösen Symbolik ihren Ursprung und Charakter verdanken.“ — Mit dieser Auffassung sinkt natürlich die Erzählung Gen. 3, 24 zu einem bloßen Mythus herab.

Mehr vom Standpunkte des positiven Offenbarungsglaubens betrachtet Bähr den Cherub als ein dem Alten Testamente eigentümliches Symbol; er sagt: „Die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit des geschöpflichen Lebens in eine Einheit zusammen zu fassen, und diese dem einen, allein Lebendigen,

---

[1]) I. G. Müller, bei Herzog, Real-Encyklopädie XVI, S. 51; Texiers, descript de l'Armén., la Perse et la Mesopot. II, 102. 109.

[2]) Müller, Glauben, W. und Kunst der alten Hindu, tab. 1. 112.

[3]) Bochart, hierozoic. p. II, lib. VI, cap. 14, p. 852.

[4]) Alttest. Theol. 2. Aufl., S. 570.

von dem alles Leben herkommt, gegenüber und unter ihn als absoluten Herrn zu stellen, ist eine nur dem Mosaismus angehörende Idee, welche im schärfsten Gegensatz sowohl gegen den Pantheismus und Polytheismus der alten Naturreligionen als gegen den Materialismus der modernen Kulturweisheit steht." [1]) — Daß die Cherubim nicht bloß Symbole sein können, ist im dritten Kapitel dargelegt worden.

Beliebt war eine Zeit lang die Auffassung, wonach die Cherubim zu den mythologischen Greifen der indogermanischen Völker in besonderer Beziehung ständen. Die Veranlassung dazu gab zunächst die höchst unsichere Etymologie des Wortes Cherub, dann auch das Hüteramt (Gen. 3, 24), worin eine Ähnlichkeit mit den die heiligen Schätze hütenden Greifen gefunden wurde. [2]) Man brachte die indogermanische Wurzel grabh mit der semitischen Radix garab in Verbindung; beides soll „raffen, greifen" bedeuten. [3]) Friedr. Delitzsch selbst aber hält die Ableitung des Wortes Kerûb von dieser Wurzel für höchst unsicher und will eher an eine Entlehnung des Stammes γρυπ aus dem Semitischen glauben. [4]) Thenius will eine im Hebräischen ungebräuchliche Wurzel כרב als Stammwort für כְּרוּב geltend machen. Die Annahme, daß der hebräische Cherub seinen Ursprung im indogermanischen Greif habe, oder daß wenigstens beide auf dieselbe Quelle zurückgehen, muß entschieden zurückgewiesen werden. Der alttestamentliche Kult ist schon durch seinen Monotheismus grundsätzlich von den orientalischen Mythologieen verschieden.

---

[1]) Bähr, a. a. O. S. 400.

[2]) Eichhorn, Einleit. in d. A. T., 4. Ausg., Bd. 3, S. 80; Vatke, a. a. O. I, 325; Tuch, Genesis, S. 96; Gesenius, thesaur. p. 711; Renan, histoire générale des langues sémitiques, ed. 3. t. 1. p. 487, Thenius, a. a. O. S. 77 ff.; Spiegel, eranische Altertumskunde, Bd. 1, S. 466 ff.; Smend, der Proph. Ezech., S. 221.

[3]) Friedr. Delitzsch, Studien über indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft, S. 106.

[4]) „Den hebräischen Cherubsnamen כרוב haben wir bei Seite gelassen, weil das anscheinend auf grabh, greifen, zurückgehende γρύψ kein griechisches, sondern ein aus dem Semitischen entlehntes Wort zu sein scheint." (A. a. O. S. 106).

Am allerwenigsten aber weisen die Cherubim auf einen rein naturalistischen Ursprung hin, wie ihn Thenius für die Greifen und Cherubim gemeinsam annimmt, wenn er sagt:[1] „Die raffende Kraft und Gewalt hatte ihre auffallendsten Repräsentanten in den raffenden größeren Vögeln. Die Einbildungskraft gestaltete diese oft unvermutet aus der Höhe kommenden, schwer zu beobachtenden Vögel bald ins Wunderbare und schuf sich aus ihnen teils wegen der Art des Erscheinens und Verfahrens, wie in den Harpyien, die Homer noch als θύελλαι bezeichnet und wohl auch in dem Vogel Garuda, dem schnellen Reittier Wischnu's, Personifikationen der Wirbelwinde und Gewitterstürme, teils wegen ihres einsamen Horstens und des ihnen eigenen Festhaltens und Verteidigens der Beute, wie die γρύπες beweisen, übernatürliche Wächter und Schirmer des Kostbaren, Geheimnisvollen und Heiligen." — Da ferner die Etymologie des Wortes „Cherub" eine höchst unsichere ist und eher auf einen Zusammenhang mit dem Semitischen hinweist, so ist der Auffassung von Thenius auch der sprachliche Boden entzogen. Treffend bemerkt in Bezug darauf Lenormant:[2] „L'école de la théorie aryenne avait cru trouver dans le nom de Keroûbîm, une des meilleures preuves de son système; ce n'est pas là un mot sémitique, disait-elle; c'est un terme aryen, le même que le nom des γρύπες ou griffons dont la légende grecque faisait les gardiens de l'or de la Haute-Asie. Tout ceci s'est évanoui comme un nuage, dépuis qu'on a trouvé le nom des Keroubs dans les inscriptions cunéiformes." Im übrigen ist aber zwischen Greif und Cherub auch der materiellen Idee nach ein Unterschied, da die Greifen durchaus nicht im Zusammenhange mit göttlichem Erscheinen stehen, da sie nur Hüter sind, das Geraubte festhalten und verteidigen, während die Cherubim, wie gezeigt worden ist, nur Gen. 3, 24 das Hüteramt aufweisen. Immerhin ist es aber möglich, daß die Greifen, wenn sie nicht naturalistischen Ursprungs sind, irgend wie zu himmlischen Wesen, deren Kenntnis von der Uroffenbarung her tradirt war, in einem Abhängigkeitsverhältnisse stehen.

---

[1]) A. a. O. S. 74 ff.

[2]) Les origines de l'histoire, ed. 2. p. 111.

Andere Erklärer suchen den Ursprung der hebräischen Kunstcherubim in ägyptischen Vorbildern; so Spencer,[1] Hengstenberg,[2] Thenius,[3] Ewald.[4] Dagegen ist zu bemerken, daß die Sphinxe keine fixierte Gestalt haben, sondern von mannigfaltiger Zusammensetzung sind;[5] immer aber fehlen ihnen die Flügel. Die Gestalt bildet also für einen Vergleich keine sichere Grundlage. Der Name läßt ebenfalls nicht im entferntesten ein Abhängigkeitsverhältnis vermuten. Ihrer Bedeutung nach gehören die Sphinxe ganz der vom A. T. perhorrescierten ägyptischen Religion an; der ursprüngliche (männliche) Sphinx ist eine Verkörperung des Sonnengottes Harmachis oder des Ra Harmachuti, einer Vereinigung des Ra und Horus.[6] — Thenius hält es für wahrscheinlich, daß die Cherubsgestalt auf die über den Portalen ägyptischer Tempel angebrachten vogelartigen Bildwerke zurückweisen.[7] Diese Auffassung hängt mit der oben widerlegten Ansicht über die Beziehung des Cherubs zu den Greifen und anderen „raffenden Vögeln" zusammen; es braucht daher hier nicht mehr näher darauf eingegangen zu werden.

Die neuesten assyrischen Forschungen sollen endlich ergeben haben, daß die hebräischen Cherubim ihren Ursprung in den geflügelten Löwen- und Stierkolossen haben, welche vor den assyrischen und babylonischen Palästen und Tempeln zu Kujundschik und Khorsabad gefunden worden sind und stets ein Menschengesicht tragen. Es wäre also wenigstens bezüglich der Gestalt eine Ähnlichkeit mit den

---

[1]) De leg. Hebr. rit. p. 214.

[2]) H. findet das Vorbild der Cherubstatue im ägyptischen ἀνδρόσφιγξ, welche Herodot (II, 175) erwähnt. Die Bücher Mos. u. Ägypt. S. 158.

[3]) „Wir sind vollkommen berechtigt, . . . die nähere Auskunft über die Kunstcherubim der Hebräer vornehmlich auf ägyptischen Altertümern zu suchen." A. a. O. S. 77.

[4]) Die Altert. d. Volkes Israel, 2. Aufl., S. 139.

[5]) P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen der Hebräer, S. 31, Anm.

[6]) Ed. Meyer, Gesch. der alten Ägypter. Berlin, 1887, S. 111. Wiedemann, die Religion der alten Ägypter, Münster 1890, S. 17.

[7]) „. . . . Diese mehr veredelte Gestalt dürfte wohl diejenige sein, welche von den Hebräern aus Ägypten mitgenommen, den in der Schrift erwähnten Cherubim zu Grunde liegt." A. a. O. S. 77.

visionären Cherubim Ezechiels vorhanden, insofern Löwe, Stier, Mensch und Adler in jenen Bildwerken vertreten sind; allerdings ist auch nicht zu übersehen, daß die Grundgestalt des Cherubs bei Ezechiel die menschliche ist, und nur die vier Gesichter jene Zusammensetzung zeigen. — Wichtiger noch ist aber der Umstand, daß diese assyrischen Bildwerke auch an manchen Stellen den Namen kirubi tragen, was nach Lenormants jüngsten Ausführungen wohl nicht mehr bezweifelt werden kann.[1]) Der assyrische Name šidu für den Stierkoloß wechselt nämlich auf einer Parallelinschrift mit der Bezeichnung ki-ru-bu ab. Dieses Resultat des berühmten Forschers muß als sicher angenommen werden, und damit ist die Frage nach dem Ursprung der ezechielischen Cherubsgestalt, aber auch nur dieser, in ein neues Stadium getreten. Am ausführlichsten hat in neuester Zeit Vigouroux[2]) das Verhältnis der ezechielischen Cherubsgestalt zu den Kirubi der assyrischen Paläste behandelt. Zug um Zug sucht er nachzuweisen, wie die assyrischen Stier- und Löwenkolosse geradezu einen Kommentar zu der Vision Ezechiels bilden. Jedoch muß er seiner Theorie zu Liebe die vier פנים im Sinne von „Erscheinung, Gestalt“ nehmen; die Cherubim haben also nach Vigouroux nicht vier Gesichter, sondern nur eines; ein Menschengesicht, aber Stier- und Löwenleib, sowie Adlerflügel; die Gestalt der assyrischen Kirubi, d. i. der geflügelten Stiere und der nirgalli, d. i. der geflügelten Löwen ist in den Cherubim Ezechiels vereinigt, und so tragen die letzteren allerdings alle vier פנים; der Leib ist von der einen Seite Löwen-, von der anderen Stierleib. Die Räder und Augen müssen sich allerdings eine kühne Deutung gefallen lassen; letztere sollen im metaphorischen Sinne von „gefärbten hervortretenden Teilen“ zu nehmen sein. Dabei thut der Erklärer aber der Inspiration des Propheten keinen Abbruch; er erkennt die „Eigentümlichkeiten der Vision“ an, durch welche sie als etwas Selbständiges, Objektives

---

[1]) Lenormant, les origines de l'histoire, 1. Bd., S. 112 ff., L., choix des textes cunéiformes, S. 89; Eb. Schrader, die Keilinschriften und das A. T. Giessen, 1883, S. 39 ff.

[2]) Vigouroux, die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina u. s. w., deutsch von J. Ibach, Mainz 1886, 4. Bd., S. 310—362.

charakterisiert ist. Der Herr, bemerkt er, habe, als er sich dem Propheten an den Ufern des Flusses Chobar offenbarte, sich ihm in Formen gezeigt, die dem, was wir in Chaldäa sehen, ähnlich waren. [1]) „Der Herr schöpft, wenn er zu seinen Gesandten redet, seine Bilder aus den Dingen, welche ihnen augenblicklich vor Augen sind, und mit denen sie in Berührung kommen.“ [2]) Da die angeführte Deutung von פנים sprachlich nicht unmöglich ist, und die Eigentümlichkeiten der visionären Cherubsgestalt aus der Selbständigkeit der Vision erklärt werden, so läßt sich gegen die Auffassung des Autors nichts Stichhaltiges und Durchschlagendes einwenden. Die Frage nach der Grundgestalt der offiziellen Kunstcherubim bleibt aber dadurch unberührt; Israel und Assur standen ja erst in der späteren Königszeit zu einander in politischen Beziehungen.

Andere Erklärer haben aus jener Ähnlichkeit des Namens und der Gestalt der Cherubim je nach ihrem Standpunkt viel weiter gehende Folgerungen gezogen. Am gewagtesten ist die Behauptung Schraders, daß, „damit der babylonische Ursprung der Cherubim und ihre schließliche Identität mit den an den Thoren der Paläste, Tempel u. s. w. Wache haltenden Stierkolossen, bezw. den durch diese repräsentierten göttlichen Wesen erwiesen sei.“ Dagegen ist auf den Wesensunterschied zwischen Cherubim und den assyrischen kirubi und nirgalli hinzuweisen. Letztere sind nach Schraders Ansicht Bilder göttlicher Wesen. Der Gegensatz zwischen mosaischem Kultus und heidnischem Götzendienst, wie er insbesondere zur Zeit des babylonischen Exils hervortrat, schließt die Möglichkeit eines babylonischen Ursprungs der Cherubim aus. Wenn überhaupt die orientalische Götterlehre, soweit sie nicht naturalistischen Ursprungs ist, zum großen Teile als eine Korruption des aus der Uroffenbarung stammenden Glaubens an himmlische Wesen anzusehen ist, so ist auch hier das im assyrischen Stierkolosse dargestellte göttliche Wesen nicht ein Vorbild des hebräischen Cherubs, sondern es weist höchstens auf den Cherub als Ausgangspunkt zurück. In diesem Sinne ist

[1]) A. a. O. S. 361.
[2]) A. a. O. S. 322,

wohl, da die babylonische Mythologie, insbesondere die Kosmogonie, zu den Berichten der Genesis im Abhängigkeitsverhältnis steht, auch hier betreffs der Cherubim eine Beziehung zuzugeben, der Art, daß der assyrische Stier seiner Bedeutung nach und dann wohl auch dem Namen nach den Cherub der Uroffenbarung zur Voraussetzung hat.

Das Resultat der Untersuchung ist folgendes: Die Cherubsidee des A. T. stammt aus der Uroffenbarung, die Cherubsgestalt, wie sie im Heiligtum verwendet wurde, hat sich bei den Israeliten aus der orientalischen Symbolik heraus entwickelt. Ähnliche Wesen oder Gebilde benachbarter Völker haben weder der Idee noch der Gestalt nach eine solche Ähnlichkeit mit den Cherubim, daß man zu der Annahme gezwungen wäre, den Ursprung des Cherubs außerhalb Israels zu suchen; wohl können aber ähnliche Wesen dieser Völker ihren Ursprung ebenfalls in der Uroffenbarung haben, woher ja auch die Kenntnis von den Cherubim stammt.

Sechstes Kapitel.

Die Etymologie des Wortes כְּרוּב.

Zahlreich sind die Versuche, den Namen der Cherubim etymologisch zu deuten.

a. Die ältesten Erklärer übersetzen das Wort mit „multitudo scientiae, πλῆθος γνώσεως, ἐπίγνωσις πολλή; so Clemens Alex.,[1] Augustinus,[2] Origenes,[3] Dionysius,[4] Hieronymus,[5] ihnen folgten auch die Theologen des Mittelalters, so Richard v. St. Victor,[6] Rhabbanus Maurus,[7] Thomas v. Aquin.[8])

---

1) Strom. V, 5.

2) Quaest. in heptateuch. lib. II, Kap. 105. (Migne, ser. lat. XXXIV. p. 634).

3) In numer. hom. V.

4) De caelest. hierarch. Cap. VII.

5) Comm. in Ezech. I.

6) In vis. Ez. cfr. Migne, ser. lat. CVIC, p. 533.

7) Comm. in genes. Migne, ser. lat. CVII, p. 501; Comm. in Ezech. c. X., tom. CX, p. 639.

8) Summ. th. I, I, qu. 108, art. V, 5.

Wie der Name Cherub zu dieser Bedeutung kommen sollte, ist nicht ganz sicher; einige finden darin eine Vereinigung der zwei Wurzeln נכר, welches im piel „wissen, kennen" bedeuten soll und רב, viel sein;[1]) andere setzen es aus der Vergleichungspartikel כְּ und dem nomen רַב = רַבִּי, magister zusammen; es ist indessen sicher, daß das Wort רַב in der ältesten Periode der hebräischen Litteratur noch nicht die Bedeutung des späteren רַבָּא, רַבָּן, רַבָּנָא hatte, sondern nur die Menge ausdrückte; danach wäre also Cherub soviel wie: similis ei qui multus est, oder sicut multitudo; so wird das Wort auch neuestens von Michelis[2]) gedeutet.

b. Ältere jüdische Erklärer (Abarbanel, Bechai) und auch einige christliche (s. Pfeiffer, dub. Vexat. cent. I. loc. X. Joh. Fromme, dissert. de Cherubim et gladio flammante, in thesaur. philol.-theol. I, p. 121) setzten den Cherubsnamen zusammen aus der Partikel כְּ und רַבְיָא, adulescens; diese Ableitung hat offenbar ihren Ursprung in der Gestalt der Cherubim, insofern man sich dieselben als geflügelte Jünglinge dachte. Auch die angeführte Bedeutung von רַבְיָא läßt sich erst seit der Zeit Esra's nachweisen.[3]) Im allgemeinen spricht gegen die bisher genannten Ableitungen der Umstand, daß die Verschmelzung der Partikel כְּ mit einem nomen zu einem Worte wohl kaum ein Analogon hat.

c. In neuerer Zeit hat das syrische und insbesondere das arabische Wörterbuch auch der Etymologie des Cherubsnamens dienstbar werden müssen. Da es eine nachweisbar gebräuchliche Wurzel כרב im Hebräischen nicht giebt, so suchte man dieselbe in dem älteren semitischen Sprachschatze, den ja das Arabische darbietet. Nach Ludw. de Dieu soll كَرِيبٌ navis victoria bedeuten; dieses und das chaldäische כְּרוּבָא, welches

---

[1]) S. Reinke, Beitr. z. Erkl. d. A. T. VIII, S. 63.

[2]) Natur und Offenb. XIII, S. 146.

[3]) Im Talmud (suc. 5 b ob.) wird auf die Frage: „Was bedeutet Cherub?" von R. Abahu geantwortet: „wie ein Jüngling; denn in Babel nennt man den Jüngling רביא". S. Levy, neuhebr. und chald. Wörterb. s. v. כְּרוּב.

„Decke, ephippia“ bedeutet (s. Levy, neuhebr. und chald. Wörterb. s. v. כְּרוּבָא), sollen nun auf eine Deutung des Cherubsnamens hinweisen, welche mit dem Cherubswagen in Verbindung stehe.

d. Der im 3. Kap. widerlegten Wagenhypothese dient auch die Ableitung von רָכַב; mit Hilfe einer Transposition von zwei Radikalen wäre allerdings das part. pass. dieses Verbums = כָּרוּב; selbst Levy (a. a. O. s. v. כְּרוּב) hält diese Ableitung für die beste. [1])

e. Nach Anderen, welche an eine Stiergestalt des Cherubs glauben, liegt dem Worte das chaldäische כְּרַב, pflügen zu Grunde, dem ein arabisches كَرَبَ mit derselben Bedeutung entsprechen soll. Hierzu paßt weder die Grundgestalt noch die erhabene Natur des Cherubs.

f. Von den neueren katholischen Erklärern [2]) sehr bevorzugt ist die Ableitung des Wortes von קָרַב nahe sein; die Cherubim sind danach diejenigen, die stets dem Herrn nahe sind. Nach Freitag, lex. arab. lat. sollen كَرُبَ und قَرُبَ dieselbe Bedeutung haben. Mit Bezug auf das Wesen der Cherubim wäre diese Deutung sehr zutreffend. In sprachlicher Beziehung ist sie aber etwas unsicher, da die zwei semitischen K-Laute sonst streng geschieden sind, außer im Assyrischen, wo z. B. das syllabische Zeichen für ki auch für ḳi, das für ku auch für ḳu gilt (s. Delitzsch, Assyr. Gramm. S. 21 und 52). [3]) Allerdings führt Reinke [4]) auch aus dem Hebräischen Beispiele an, worin ק und כ promiscue gebraucht sind. Das arabische Lexikon ist aber zu vieldeutig, um eine sichere Stütze geben zu können.

---

[1]) A. a. O. s. v. כְּרוּב.

[2]) Ferrerius zu Jes. 37, 16; P. Scholz, Handb. der Theol. d. A. T. II, 48; Scheiner im Freiburger K.-Lex. 1. Aufl. s. v. Cherubim; Reinke, Beitr. VIII, S. 67.

[3]) Z. B. כָּבַע und קָבַע hoch, hügelig sein; עָכַב und עָקַב knüpfen, pi. zurückhalten; כָּהָה und קָהָה matt sein. S. Reinke, a. a. O. S. 65.

[4]) Vgl. hierzu Herzfeld, Einblicke in das Sprachliche der semitischen Urzeit, Hannover 1883, S. 33.

g. Auf einem Irrtum Edm. Castelli's beruht die für כרב gegebene Bedeutung „stark, mächtig sein," da der angezogene syrische Stamm ܟܪܒ diese Bedeutung nicht hat.

h. Zu erwähnen ist noch die schon S. 77 angeführte Ableitung des Cherubsnamens aus dem indogermanischen Sprachschatze, nämlich von grabh, greifen, raffen; Kerûb soll dann = γρύψ sein. In welchem Sinne ein Zusammenhang zwischen diesen beiden letzteren Worten allenfalls zuzulassen wäre, ist oben angegeben worden; jedenfalls liegt aber schon wegen der erhabenen Natur des Cherubs dem Worte כְּרוּב keine Wurzel zu Grunde, die raffen, greifen, rauben bedeutet.

i. Die von Lenormant entdeckte Beziehung zwischen כרוב und dem assyr. ki-ru-bu hat einen Einfluß auf die Etymologie des Cherubsnamens nicht ausgeübt, da für das assyrische Wort keine etymologische Deutung angegeben ist; bemerkenswert ist nur, daß die assyrische Zeichengruppe sowohl kirubu als auch ḳirubu umschrieben werden kann. Jedenfalls darf aber wegen der Posteriorität des assyrischen Kultes als einer Depravation des Monotheismus eine Deutung nur für den hebräischen Cherubsnamen gesucht und diese kann dann auch auf die entsprechende assyrische Bezeichnung angewendet werden.

Das Resultat der Untersuchung ist also: Von den bisher angeführten Etymologieen hat keine Anspruch auf absolute Sicherheit; dem Wesen der Cherubim entspricht aber am besten die Ableitung von קָרַב, woraus sich auch das assyrische Wort erklären ließe.

Zweiter Teil.

Die Seraphim.

Erstes Kapitel.

Is. 6.

Neben den Cherubim treten uns bei Aufzählung der Engelchöre, in den kirchlichen Hymnen und in Präfationen stets die Seraphim entgegen. In der That zeigt die Schilderung der Seraphim bei Isaias eine solche Ähnlichkeit mit der Beschreibung der Cherubim bei Ezechiel, daß es an Versuchen nicht gefehlt hat, die Cherubim und Seraphim einfach zu identificieren. Die Seraphim begegnen uns in der heil. Schrift nur einmal. Isaias schaut bei seiner Berufung zum Prophetenamte eine Vision, welche er Kap. 6 näher beschreibt. „Ich sah den Herrn sitzend auf einem erhabenen Throne . . . . . . und Seraphim standen neben ihm; sechs Flügel hatte der eine, sechs Flügel der andere; mit zweien verhüllten sie ihr Antlitz, mit zweien die Füße, und zwei dienten zum Fliegen. Und sie riefen einander zu: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen, die ganze Erde ist seines Ruhmes voll.“ Das Tempelgebäude, in welchem die Vision erscheint, ist erfüllt von Rauch, und die Thürpfosten erdröhnen von dem lauten Rufe. Der Prophet, im Gefühle seiner Unwürdigkeit beklagt es, daß er schweigen müsse; denn unrein seien seine Lippen und die des Volkes, unter welchem er wohne. Sofort fliegt einer der Seraphim an ihn heran, in der Hand eine glühende Kohle tragend, die er mit einer Zange vom Altare geholt hat; er berührt den Mund des Propheten und spricht: „Siehe, dieses

berührt deine Lippen, nun ist deine Missethat von dir genommen, und deine Sünde gesühnt.“ Hierauf erfolgt die Sendung des Propheten zum Prophetenamte.

Zweites Kapitel.

Die Gestalt der Seraphim.

Die oben angeführte Stelle läßt bezüglich der Gestalt der Seraphim folgendes sicher erscheinen: 1. der Seraph bei Isaias hat sechs Flügel; mit zweien verhüllt er das Angesicht, mit zweien den unteren Teil des Körpers, zwei dienen zum Fliegen; 2. der Seraph hat Hände, denn einer von ihnen holt mit der Zange eine Kohle vom Altar (בְּיָדוֹ, v. 6); 3. der Seraph hat Füße (רַגְלָיו, v. 2); 4. der Seraph hat ein Gesicht; wäre das Haupt mehrgestaltig gewesen, so hätte der Prophet, der hier sonst so genau beschreibt, über dieses auffallende Merkmal eine Bemerkung offenbar nicht unterlassen; schon die LXX übersetzen darum: καὶ ταῖς μὲν δυσὶ κατεκάλυπτον τὸ πρόςωπον.

Nun kommt aber die Frage: war die übrige Gestalt der Seraphim eine einfache oder eine zusammengesetzte? Ferner: wenn ersteres der Fall, war die Gestalt eine menschliche oder eine tierische?

Da der Text darüber keinen sicheren Aufschluß giebt, so haben einige Erklärer zunächst zu der höchst unsicheren Etymologie des Namens ihre Zuflucht genommen. So z. B. Dillmann, der an den mythologischen Drachen denkt; er sagt:[1] „Es ist das sicherste, bei der Deutung der Seraphim von dieser bekannten Bedeutung des Hauptwortes saraph auszugehen, freilich nicht in dem Sinne der gemeinen Schlange, wohl aber im mythologischen Sinne Drache. Wir wissen, daß die scharfblickenden feueräugigen, schon durch ihren Blick verzehrenden Drachen in dem Vorstellungskreis der alten Völker

[1]) Schenkel, Bibellexikon, s. v. Seraphim. Allerdings mildert Dillmann diese Ansicht durch die weitere Bemerkung, daß „diese altmythologische Vorstellung von drachenartigen, geflügelten Wesen in der Umgebung der Gottheit durch den Einfluß des Mosaismus später umgebildet und vergeistigt worden sei.“

als Hüter göttlicher Schätze eine bedeutende Rolle spielten. Zwar sind Bilder dieser Drachen bei den orientalischen Völkern unseres Wissens bis jetzt nicht gefunden worden; denn die sphinxartigen Wesen der ägyptischen, phönizischen und assyrischen bildenden Kunst gehören nur entfernt hierher. . . . . . Wohl aber darf hier erinnert werden an die Figuren mit sechs Flügeln auf persischen Darstellungen bei Layard, Ninive und Babylon, deutsch von Zenker, Leipzig 1856, XIX. B und Porter, Reisen in Georgien, Persien, Armenien, deutsche Ausgabe, Weimar 1823, Tafel 13.“ Das Wichtigste in diesen Worten ist das Geständnis, daß drachenartige Bilder bei den orientalischen Völkern bisher nicht aufgefunden worden sind; dadurch wird die Anlehnung an die hebräische Bedeutung von שרף (serpens) für die Rekonstruktion der Seraphsgestalt bedeutungslos; denn jenen persischen Bildern fehlt ja eben das Hauptmoment, die Schlangengestalt; nur die sechs Flügel haben sie mit den Seraphim gemeinsam, dieses Merkmal steht aber mit der von Dillmann aufgestellten Etymologie in keinem Zusammenhange. — Hitzig sucht die Schwierigkeit, die durch die Erwähnung der Hände bei dem einen Seraph entsteht, dadurch zu entfernen, daß er einfach erklärt, es seien tierische Vorderfüße darunter zu verstehen (im Komment. z. d. St.). In ähnlicher Weise denken an tierische Gestalten Michaelis (comm. de Cher. equis tonant. Hebr. c. I), Hezel (in Komment. z. d. St.), und andere. Gesenius nimmt eine der Sphinxgestalt ähnliche an, mit Flügeln, Menschenfüßen, Schlangenkopf (im Komment. z. d. St.); Vatke denkt gar an die uräischen Schlangen (a. a. O. S. 201, Anm.).

Man bringt also die Num. 21, 6 erwähnte Schlange wegen ihres Namens (שָׂרָף) mit den Seraphim bei Isaias in Verbindung. Dagegen ist zu bemerken, daß es ja doch gar nicht feststeht, ob an jener Stelle שָׂרָף wirklich Schlange bedeutet. Das Wort scheint an jener Stelle vielmehr nur die Bedeutung eines epitheton necessarium zu haben; die Bedeutung „Schlange“ liegt ja schon im Worte נָחָשׁ, und שָׂרָף ist hinzugefügt, um jene Schlangen als feurige, verderbenbringende zu bezeichnen; vgl. vulg.: serpentes ignitos; LXX: τοὺς ὄφεις τοὺς θανατοῦντας. In diesem Sinne wird שָׂרָף auch schon von

alten Exegeten gefaßt; es sollen hier nur nach Vitringa einige jüdische Erklärer citiert werden. Nach R. Salomon werden jene נחשים noch שרפים zubenannt, quod urunt hominem veneno dentium suorum (ששרפים את־האדם בארס שיניהם); ähnlich Raschi: quia illi urunt halitu oris eorum (לכי שהם שורפים בהבל פיהם); Abarbanel: quia illi consumunt inimicos Domini (וכי הם שׂרפו איבי יהוה). Eine sichere Grundlage bietet also die Etymologie von שרפים für die Rekonstruktion der Gestalt jener Wesen durchaus nicht. Dillmanns Hypothese von einer zuerst mythologischen, dann durch den Einfluß des Mosaismus umgebildeten Gestalt der Seraphim ist willkürlich, da wir die Seraphim nur aus Is. VI, 2 kennen. Hitzig's gewaltsame Umbildung der Hände zu tierischen Vorderfüßen läßt erst recht keinen Zweifel über die Schwierigkeiten, die sich der Annahme einer tierischen Gestalt entgegenstellen. Auf eine so vielgestaltige Zusammensetzung wie die der Sphinx weist im Texte nicht die mindeste Spur hin.

Es bleibt also nichts übrig, als zu den wirklich im Text vorhandenen Andeutungen zurück zu kehren. Der Seraph redet, verhüllt demütig sein Antlitz, holt mit den Händen mittelst einer Zange eine Kohle vom Altar, dies alles weist auf die Gestalt derjenigen Geschöpfe Gottes hin, die mit Sprache und Vernunft begabt sind, deren Körper mit Händen ausgestattet ist. Die Präsumption spricht dafür; die Annahme einer tierischen Gestalt wäre hier nur bei einem klaren Hinweise darauf gestattet; Isaias, der sonst hier alles so genau beschreibt, würde ohne Zweifel den Hinweis auf etwas so Auffälliges, wie es eine Tierkomposition ist, nicht unterlassen haben, zumal grade die symbolische Idee einer Vision eine anschauliche Darstellung aller wichtigeren Momente fordert. Darum auch die ausführliche Schilderung bei Ezechiel (c. 10) und Apoc. 4, 6.

Drittes Kapitel.

Das Wesen der Seraphim.

Aus dem Texte lassen sich über das Wesen der Seraphim folgende Anhaltspunkte gewinnen: 1. Die Seraphim sprechen, sie lobpreisen Gott, sie erfüllen einen göttlichen Befehl, sie

erscheinen daher als vernunftbegabte Wesen. 2. Sie sind geflügelt, daher kann ihre Gestalt nur eine symbolische Bedeutung haben; die symbolische Bedeutung der Flügel weist aber, wie bezüglich der Cherubim gezeigt worden ist, im Allgemeinen auf geistige Wesen hin. 3. Sie umstehen den Thron Gottes; da sie nun als vernunftbegabte Wesen erscheinen, so sind sie den himmlischen Heerscharen beizuordnen. Das Resultat ist also dasselbe wie bei den Cherubim.

Es seien auch hier einige historische Notizen beigefügt. Schon Tertullian zählt die Seraphim bei Isaias den Engelscharen zu: Cui (sc. divino nomini) illa angelorum circumstantia non cessant dicere: sanctus, sanctus, sanctus, Is. VI, 3.[1]) Hieronymus[2]) erklärt den Namen Seraphim mit: angelicae fortitudines. Chrysostomus[3]) führt erklärend aus: Τίνα λέγει ταῦτα τὰ Σεραφίμ; δυνάμεις ἀσωμάτους τῶν ἄνω δήμων .... Τῇ γὰρ γλώττῃ Ἑβραίων ἔμπυρα στόματα ἑρμηνεύεται τὰ Σεραφίμ. Basilius[4]) nennt die Seraphim τὰς ὑπερκοσμίους δυνάμεις, Johannes Damascenus[5]) τὰς οὐρανίους οὐσίας. Ähnlich zählt sie Ephräm der Syrer den himmlischen Scharen bei.[6]) Gregor d. Gr.[7]) übersetzt das Wort Seraphim mit ardentes vel incendentes und fügt hinzu: quorum profecto flamma amor est: quia quo subtilius claritatem divinitatis eius adspiciunt, eo validius in eius amore flammescunt. Raschi übersetzt Seraphim mit מלאכי אש, ähnlich Abul Walid mit ملائكة نارٍ, Engel des Feuers. Daß die christlichen Exegeten des Mittelalters auch in diesem Punkte von den Alten nicht abwichen, braucht nicht erwähnt zu werden. Unter den neueren Exegeten schließen sich die meisten obiger Ansicht an; unter den protestantischen selbst einige, welche den Cherubim jede Realität absprechen.[8])

---

[1]) De orat. III.

[2]) Comm. in Is. VI, 2.

[3]) Enarr. in Is. VI.

[4]) Comm. in Is. VI.

[5]) De orthodoxa fide, lib. I, Kap. III.

[6]) Comm. ad Ez. I, 22. Ser. syr.-lat. tom. II p. 117.

[7]) Homil. XXXIV. in Evang.

[8]) v. Cölln: (bibl. Theol. I, 197) „Die Seraphim erscheinen hier als Lebewesen mit menschlicher Sprache, wenn auch nicht sicher mit mensch-

Bei anderen hat indessen auch hier die jeweilige Anschauung über das Verhältnis des hebräischen Kultus zu den übrigen orientalischen Kultformen zu Hypothesen geführt, welche im Texte nicht die mindeste Stütze haben. Man hält die Seraphim, ähnlich wie die Cherubim, für mythologische, den heidnischen Bildwerken analoge Gestalten, die nur irgend eine Idee symbolisch darstellen sollen oder mit der heidnischen Mythologie des Orients im Zusammenhang stehen. Der Ausgangspunkt für derartige Auffassungen ist wiederum die unsichere Etymologie oder eine daraus entwickelte Hypothese über die Gestalt der Seraphim.

Dagegen ist zu bemerken: 1. Alles, was man über eine sogenannte ursprüngliche, im Laufe der Zeiten allmählich umgewandelte Gestalt der Seraphim vorzubringen pflegt, beruht auf reiner Willkür, da die Seraphim nur an einer Stelle des A. T. vorkommen. 2. Will man den Seraphim auf Grund der Etymologie eine Tiergestalt geben, so könnte es höchstens — die Richtigkeit jener Etymologie vorausgesetzt — die Schlangengestalt sein. Es wäre nun aber äußerst schwer, die symbolische Bedeutung der Schlangengestalt mit dem Zwecke der Seraphim in jener Stelle bei Isaias in irgend eine Beziehung zu bringen. Im Gegenteil ist die Bedeutung der Schlangengestalt im A. T. stets eine derartige,[1]) daß man sich vergebens bemüht, hier irgend einen Zusammenhang mit der Sendung der Seraphim ausfindig zu machen. 3. Der Umstand, daß die Seraphim geflügelt sind, ist unserer Auffassung über die Natur derselben sehr günstig.

Eine etwas kühne Hypothese, ebenfalls auf etymologischer Grundlage, findet sich bei Stickel. Er leitet שרפים und תרפים

---

licher Grundgestalt und handeln ganz als persönliche Wesen, welche man, da sie im himmlischen Palaste in der Umgebung Jehovas sich zeigen, als Engel zu fassen geneigt sein muß." Hitzig (Komm. z. Proph. Isaias, S. 62): „Die Seraphim sind nach unserer Stelle, wo sie allein vorkommen, himmlische Wesen." Ähnlich Rosenmüller (im Komm. z. d. St.), Schultz (Theologie d. A. B. II, 49), Drechsler (Komm. zu Isaias, S. 234), Dillmann (Schenkels Bibellexikon, s. v. Seraphim).

[1]) Tschokke, Theol. d. Propheten, S. 205, 215; Scholz, Götzendienst und Zauberwesen etc., S. 101 und 104.

von einer gemeinsamen Wurzel ab [1]) und schließt aus der Vergleichung beider auf das Wesen der Seraphim, für welche er dann einen Ursprung in einem eigens ad hoc konstruierten altisraelitischen Götzendienst sucht und natürlich auch findet. Er sagt: „Die Teraphim, deren Gebrauch auch dem Chaldäer Laban beigelegt ist (I. Mos. XXXI.), kommen zwar nicht als himmlische Wesen vor, nehmen aber im älteren hebräischen Kultus eine Stelle ein, welche der des Seraphs ähnlich ist. Diese erscheinen nur der Gottheit, jene der Menschheit näher gerückt, und wenn diese den Dienst unmittelbar um Gott hatten, so waren jene mit orakelhaften Eröffnungen über das Verborgene unter Einwirkung Jehovas den Menschen behülflich. Doch kann dies auch nur die Darstellung eines Amtes nach zwei Seiten sein“ (a. a. O.). Diese unzulässige Zusammenstellung der seraphim mit den teraphim findet sich übrigens schon früher, bei Cornel. a Lapid. Comm. ad Hos. III. p. 95, Ludw. de Dieu com. in gen. XXXI, 19, Spencer, de leg. Hebr. rit. lib. III, diss. VII, Kap. 3, sect. 7. Hier wird den Seraphim zeitliche und causale Priorität zuerkannt; die Seraphim sollen die Teraphimgebilde veranlaßt haben. — Gegen alle diese Hypothesen ist zu bemerken: Es müßte zunächst erst der Nachweis erbracht werden, daß der Name Seraphim ebenso alt ist wie derjenige der Teraphim; allein dieser Nachweis läßt sich natürlich nicht erbringen, da die Seraphim nur einmal und zwar erst bei Isaias vorkommen. Im Gegenteil scheint die Ansicht einiger Exegeten viel für sich zu haben, welche das Wort

[1]) Die Etymologie von תרפים und שרפים legt sich Stickel mit folgenden Worten zurecht: „Ein großer Teil der radices triliterae ist nämlich auch uns für Komposition aus einsilbigen Wurzeln, ... die Form vereinfachte sich durch Assimilation und mancherlei gegenseitige Durchdringung der zweiradikaligen Wurzeln zu einer radix trilitera. Solches voraussetzend nehmen wir eine Verwandtschaft der Namen שרפים und תרפים, ja selbst noch der כרובים durch die allen gemeinsame Wurzel raf, erweicht רב. Die Silbe giebt onomatopoetisch den Laut des Rupfens, Raffens wieder (ar. رَفَّ); in Zusammensetzung mit der anderen Wurzel שׁב (شَبَّ, accendit ignem, שׁבִיב flamma) wird jenes Fressen mit der Flamme in Verbindung gebracht, der Name שְׂרָפִים deutet also auf Feuerwssen.“ Theol. Stud. und Krit. 1840, I, 305, Anm.

שרפים für eine von Isaias selbst gebildete Bezeichnung halten; so Schegg, der Proph. Isaias, S. 60, i. d. Anm.: „Isaias wußte für diese Wesen keinen anderen Namen, als nach dem Eindrucke ihrer Erscheinung.“ Ferner steht die Bedeutung der Teraphim, welche wohl Ahnen, Geister der Verstorbenen sind, mit derjenigen, welche die Seraphim bei Isaias haben, in gar keinem Zusammenhange. Die Beschreibung der S. bei Isaias macht endlich nicht den Eindruck, als ob die in der Vision sich darbietenden Gebilde ihm bekannt seien, oder gar als ob er sich in seiner Schilderung an längst bekannte Formen oder Symbole anlehne; die Vision bietet ihm ein neues, überraschendes Bild, darum schildert er genau, was er sieht.

Viertes Kapitel.

Die symbolische Bedeutung der Seraphsgestalt.

Es scheint gewagt, die Gestalt der Seraphim symbolisch erklären zu wollen, da wir bei der Konstruktion ihrer Gestalt nur in wenigen Punkten sicheren Anhalt hatten. Indessen sollen hier nur diejenigen Momente in Betracht gezogen werden, die durch den Text sicher festgestellt sind.

Es ist zunächst von den Exegeten, besonders den älteren, darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Seraphim nicht, wie die Cherubim, unterhalb des göttlichen Thrones stehen, sondern denselben umgeben. Das hebräische Wort ממעל geben die alten Übersetzer wieder mit iuxta, prope, κύκλῳ αὐτοῦ, ähnlich R. Raschi, Abenesra; einen ähnlichen Gebrauch des מִמַּעַל finden wir Jer. 33, 21, Neh. 3, 28, 12, 37. II. Chr. 26, 19, Gen. 18, 8. Den Seraphim wurde mit Rücksicht darauf in der himmlischen Hierarchie der höchste Rang eingeräumt. Da man früher gemäß einer falsch verstandenen Stelle im Buche Daniel zwischen angeli ministrantes und angeli assistentes unterschied und die Seraphim zu den letzteren zählte, so hielten einige ältere Exegeten den Engel, der die Lippen des Isaias heiligt, nach dem Vorgange des Pseudo-Dionysius für einen niederen Engel (angelus quidam inferioris ordinis), welcher commovente et inspirante Serapho quodam gehandelt haben soll. Indessen ist der Unterschied zwischen angeli

ministrantes und angeli assistentes längst aufgegeben. — Die Flügel symbolisieren, ähnlich wie bei den Cherubim, die Schnelligkeit und Bereitwilligkeit in der Ausführung der göttlichen Befehle. Die Seraphim verhüllen ihr Antlitz zum Ausdruck der Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät. Endlich wäre noch zu untersuchen, ob nicht dem Namen der Seraphim selbst eine symbolische Bedeutung beizulegen sei. Jedenfalls liegt die etymologische Herleitung des Namens von dem hebräischen Verbum שרף sehr nahe; und selbst wenn dieselbe zu verwerfen wäre, so ist doch wenigstens die durch die Berührung der Lippen mit Feuer symbolisierte geistige Läuterung in diesem Kapitel zu besprechen. Ein Teil der Exegeten bringt den Namen der Seraphim mit ihrer feurigen, leuchtenden Gestalt in Verbindung; und zwar ist diese Auffassung nicht neu. Schon bei Pseudo-Dionysius lesen wir:[1]) Καὶ τὴν μὲν ἁγίαν τῶν Σεραφὶμ ὀνομασίαν οἱ τὰ Ἑβραϊῶν εἰδότες ἢ τὸ ἐμπρηστὰς ἐμφαίνειν ἢ τὸ θερμαίνοντας ἐξηγοῦνται. An einer anderen Stelle:[2]) Τὸ γοῦν τῶν Σεραφὶμ ὄνομα ἐξηγούμεθα ὅτι τὸ πῦρ ἀεικίνητόν ἐστι, θερμόν ἐστι, ὀξύ ἐστι, ἀναγωγικόν ἐστι τῶν ὑποβεβηκότων, ταύτας ἔχουσι τὰς ἕξεις ὑπερκοσμίους τὰ Σεραφίμ. Hieronymus bemerkt über den Namen (i. Komm. z. Is. 6, 2) Σεραφὶμ interpretantur ἐμπρηστάς, quod nos dicere possumus incendentes, iuxta illud quod alibi (ps. CIV, 4) legimus: qui fecit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem. Von den neueren Exegeten erwähne ich nur Schegg; er sagt: „Als Abglanz der herrlichen Majestät Gottes sind sie von seinem Lichte ganz durchleuchtet und brennen und glühen vor den Augen des Propheten.“ Während hier die feurige, strahlende Gestalt den Abglanz der Majestät Gottes symbolisieren soll, suchen andere Exegeten in dem feurigen Glanze ein Symbol für die Eigenschaften der Seraphim selbst zu finden. Sehr beliebt ist es von jeher, in jenem Feuer „die Glut der Liebe“ zu finden, von welcher die Seraphim durchdrungen sein sollen. So schon Thomas, wenn er (sum. th. I, I, q. 108, art. V, 5) bemerkt: nomen Seraphorum imponitur ab ardore, qui ad caritatem pertinet. Ähnlich unter den neueren

---

[1]) De cael. hier. c. VII.

[2]) In paraphr. Pachym. Migne, ser. gr. III, pag. 217.

Delitzsch: „Sie sind Träger und Mittler der die Sünde tilgenden Liebe“ (i. Komm. z. Is. VI). Ganz alleinstehend ist die Ansicht des Grotius, welcher in dem feurigen Lichtglanz den göttlichen Zorn, das göttliche Strafgericht symbolisiert findet.

Alle diese Deutungen beruhen auf der ganz willkürlichen Voraussetzung, daß die Seraphim eine leuchtende, feurige Gestalt besessen hätten. Es ist vielfach schon darauf hingewiesen worden, daß das hebräische Verbum שָׂרַף transitive Bedeutung hat (Hieronym.: incendentes, s. oben). Auf diese transitive Bedeutung des Wortes hinweisend, möchte man lieber die Bedeutung des Namens Seraphim, wenn derselbe überhaupt etwas mit dem Verbum שׂרף zu thun hat, in Zusammenhang bringen mit dem göttlichen Auftrage, den einer der Seraphim an Isaias ausführt. [1]) Der Seraph berührt mit der brennenden Kohle die Lippen des Propheten, das ist gewiß der transitiven Bedeutung von שׂרף entsprechend. Die Seraphim haben ihren Namen von der durch das reinigende Feuer symbolisierten Thätigkeit des Sühnens. Als incendentes sind sie dann vielleicht auch diejenigen, welche das Feuer auf dem Rauchopferaltar unterhalten, woher die Kohle genommen wird. Da das Rauchopfer ein Symbol der Anbetung ist, so würde dies Amt auch für die Seraphim der Vision passen. Das Anbeten hört und sieht der Prophet und davon nimmt er den Namen.

Nur historischen Wert hat die aus der Eigenart der alexandrinischen Schule hervorgehende Deutung des Origenes, nach welcher die beiden Seraphim (Origenes nimmt ihrer nur zwei an) die zweite und dritte Person in der Gottheit symbolisieren; er schreibt darüber: Ἔλεγε δὲ ὁ Ἑβραῖος τὰ ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ δύο Σεραφὶμ ἑξαπτέρυγα κεκραγότα ἕτερον πρὸς ἕτερον καὶ

---

[1]) Diese Ansicht findet sich schon bei Rosenmüller, der allerdings von jenen הנחשים השרפים Num. 21 ausgeht. Er sagt (im Komm. zu Is. 6): Elegit vates illud ipsum nomen, non solum quod serpentibus ita appellatis volatus tribuitur (infra XIV, 29) ut hic ministris caelestibus, verum etiam ideo quod, quemadmodum illi serpentes contactu suo alios urunt et inflammant, ita et Seraphim, spiritus caelestes, labia vatis lapide ignito tangerent.

λέγοντα: ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβαώθ, τὸν μονογενῆ εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγον, ἡμεῖς οἰόμεθα ὅτι καὶ ἐν τῇ ᾠδῇ Ἀμβακούμ: „ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ" περὶ Χριστοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος" (de princip. lib. I, c. III, lib. IV, c. II, cfr. Origenis de principiis quae graece extant, ed. Redepenning, p. 5. sq.). Diese Ansicht, welcher es unter den Vertretern der alexandrinischen Schule nicht an Anhängern fehlte, nennt Hieronymus: sententia impia (Comm. in Is. VI, 2). Auf diese und ähnliche typische und allegorische Deutungen näher einzugehen, ist hier keine Veranlassung; näheres ist darüber zu finden bei Vitringa, Comm. in Is. VI.

Fünftes Kapitel.

Über den Ursprung der Seraphsidee.

Da wir den Seraphim nur einmal im A. T. und zwar relativ spät begegnen, so sind alle von den Entwickelungstheoretikern aufgestellten Ansichten über die religionsgeschichtliche Stellung der Seraphim nur in soweit haltbar, als es die Hypothesen sind, die sie zur Voraussetzung haben. Am allerwenigsten kann es bei einer so schwierigen Materie, wie es die unsrige ist, gestattet sein, einfach sich auf den jeweiligen religionsgeschichtlichen Standpunkt, den man vertritt, zu stützen und die Beweisführung apriorisch zu führen. Zu erörtern ist zunächst die besonders scharf von Hitzig [1]) ausgesprochene Ansicht, nach welcher die Seraphim mit ägyptischen Tiersymbolen oder gar tierischen Göttergestalten in Zusammenhang stehen sollen. An den ägyptischen Serapis-Dienst, der vor allem hier in Betracht kommt, kann aus folgenden Gründen nicht gedacht werden:

1. Die Form des Wortes Serapis ist uns erst durch die Griechen vermittelt worden; der ägyptische Name lautet Osar-

---

[1]) „Die Verehrung einer ehernen Schlange, II. Kön. 18, 4, welche ein solcher Seraph war, (4. Mos. 21, 9) weist uns nach Ägypten; hier war Schlangenkultus heimisch. Die Schlange, welche an unserer Stelle geflügelt wäre, kommt auf Münzen mit dem Kopfe des Serapis (Creuzer, Symb. I, 505) vor, und diesen Gottesnamen selbst mit שרף für identisch zu halten, ist um so eher gestattet, da statt serapis auch sarapis gesagt wird, שרף aber im Semitischen keine passende Etymologie hat" (im Komm. zu Is. 6, 2).

Hapi (vgl. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen S. 110, Meyer, Geschichte des alten Ägyptens S. 379).

2. Es ist nicht bewiesen, daß die Seraphim bei Isaias und überhaupt nach der Anschauung der Israeliten eine Tiergestalt hatten; im Gegenteil ist, wie oben gezeigt worden ist, diese Hypothese falsch.

3. Der offizielle Kultus des Osiris-Apis ist in Ägypten nachweislich verhältnismäßig spät, vielleicht erst zur Ptolemäer-Zeit eingeführt worden. [1]) Daher kann an eine Herleitung der Seraphim aus dem ägyptischen Serapisdienst nicht gedacht werden, ja nicht einmal an einen entfernten, mittelbaren Zusammenhang.

Nach einigen Erklärern sollen die Cherubim mit den Seraphim identisch sein. Diese Behauptung ist nicht neu. Schon Maimonides identifiziert die Vision Ezechiels mit der des Isaias (mor. neboch. part. III, c. VI); ähnlich an einer anderen Stelle, wo er klar ausspricht: was Ezechiel sah, schaute auch Isaias (tract. chagig.). Der chaldäische Paraphrast vertauscht bei Ezech. 1, 8 öfters die beiden Worte כרובים und שרפים (s. Vitringa, Komm. zu Is. S. 148). In neuerer Zeit wurde diese Ansicht verteidigt von Hendewerk (de Cherubis et Seraphis in bibliis non diversis, dissert. inaug.), Stickel (theol. Stud. u. Krit. 1840, I, 306), Lämmert (Jahrbücher für deutsche Theologie XII, S. 590). Die Beweisführung Hendewerks läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Gott erscheint in den biblischen Büchern, wenn er nach außen in Erscheinung tritt, immer nur umgeben von den Cherubim; daher können die in der Vision des Isaias auftretenden Wesen auch nur Cherubim sein. Diese Art von Induktionsbeweis ist offenbar grade bei unserem Gegenstande nicht angebracht, da uns für unsere Frage zu wenig biblisches Material vorliegt. Übrigens erscheint Gott im A. T. manchmal in Begleitung von himmlischen Wesen, welche nicht Cherubim genannt werden; und die Cherubim andrerseits begegnen uns einmal (Gen. 3, 24), ohne irgend zu einer Gotteserscheinung in Beziehung zu stehen; sie gehören also nicht notwendig zu einer

---

[1]) O. Meyer, Gesch. d. Alt. Ägypt. Berlin 1887, S. 401.

Theophanie. Hendewerk weist ferner darauf hin, daß in der Stiftshütte sowohl wie im Tempel die Herrlichkeit des Herrn von Cherubim umgeben gewesen sei; da nun der Schauplatz der Isaianischen Vision ebenfalls der Tempel sei, so könnten unter den lebenden Wesen, welche den Thron des Herrn umgeben, nur die Cherubim zu verstehen sein; schon die Worte עמדים ממעל לו seien für die Cherubim charakteristisch.

Dagegen ist zu bemerken, daß von einer genauen Identität des salomonischen Tempel mit demjenigen in der Vision des Isaias gar nicht geredet werden kann. Grade weil Isaias nicht den salomonischen, sondern einen visionären Tempel meint, darum beschreibt er alles so genau, und wären jene Seraphim nach seiner Ansicht nur die Cherubim der Bundeslade gewesen, dann hätte er sie offenbar nicht so genau beschrieben. Im übrigen unterscheiden sich sogar die Cherubim der Bundeslade in manchen Punkten von den Seraphim. Die ersteren überschatten die Bundeslade und bilden den Thron Gottes, die letzteren dagegen loben Gott, führen seine Befehle aus, bedecken ihr Antlitz vor Ehrfurcht, kurz auf den ersten Blick erkennt man, daß ihre Bedeutung eine andere ist. Daß Isaias nicht an das Allerheiligste des Tempels denkt, wo doch die Cherubim standen, beweist der „erhabene Thron“, von welchem bei Isaias die Rede ist. Die Seraphim sind also ganz unabhängig von der Schilderung der Cherubim im Buche Exodus und im ersten Buche der Könige (Ex. 25 und 26, 1. Kön. 6 und 7). Hendewerk weist ferner auf die Ähnlichkeit der Gestalt hin. Allerdings haben die Seraphim mit den Cherubim die Flügel gemeinsam und speziell mit den Cherubim des Allerheiligsten wohl auch die menschliche Grundgestalt. Allein die Gestalt hat bei diesen himmlischen Wesen nur symbolische und nicht charakteristische Bedeutung, was schon daraus hervorgeht, daß die Cherubim in den alttestamentlichen Büchern überhaupt keine bestimmte Gestalt zeigen. Wenn die in dieser Hinsicht zu Tage tretende Verschiedenheit der Cherubim des Allerheiligsten und der ezechielischen die Identität derselben nicht ausschließt, so hat die äußere Form überhaupt für diesen Punkt so wenig Bedeutung, daß die Ähnlichkeit der Cherubs- und Seraphsgestalt für einen Identitätsbeweis gar nicht von Belang ist. — Der Hinweis auf den feurigen Glanz, welcher

den Cherubim und Seraphim eigen ist, kann ebenfalls nicht entscheidend sein, da himmlischen Wesen bekanntlich in der heil. Schrift dieses Merkmal sehr oft beigelegt wird. Endlich hält Hendewerk jene „lebenden Wesen" in der Apokalypse (4, 6) für identisch mit den Seraphim; dies soll erstens aus der gleichen Anzahl von Flügeln hervorgehen und zweitens aus dem Umstande, daß dieselben, grade so wie die Seraphim bei Isaias, den Thron Gottes umgeben, Gott loben und preisen. Die ζῶα aus der Apokalypse mögen wohl den Seraphim des Isaias sehr nahe stehen, vielleicht mit ihnen identisch sein; allein die dafür vorgebrachten Gründe sind nicht entscheidend. Das Amt der Seraphim ist wohl das aller himmlischen Geister; und die Flügelzahl beweist, wie aus den schwankenden Zahlen bei den Cherubim hervorgeht, gar nichts.

Stickel identifiziert die Cherubim mit den Seraphim aus etymologischen Gründen; auf die Haltlosigkeit einer solchen Beweisführung braucht nicht hingewiesen zu werden, da die Etymologie des Cherubsnamen überhaupt unsicher ist.

Das Resultat ist folgendes: Cherubim und Seraphim sind himmlische Wesen, in deren Begleitung Jehova zur Versinnbildung seiner Macht und Herrlichkeit dem prophetischen Auge erscheint; ihrem Wesen nach stehen sie einander sehr nahe; ihre völlige Identität ist aber nicht wahrscheinlich, da Isaias, dem die alttestamentlichen Anschauungen über die Cherubim wohl bekannt waren, die seinem Auge sich darbietenden Wesen, wenn es Cherubim gewesen wären, nicht mit einem anderen, sonst im A. T. nicht vorkommenden Namen benannt hätte. Bezüglich des Ursprungs der Seraphsidee kann das bezüglich der Cherubim (Kap. 5) Gesagte auch auf die Seraphim übertragen werden. Die Seraphim sind dem alttestamentlichen Religionsbegriff eigentümliche Gestalten, insofern ein Zusammenhang mit den Kulten und Mythen anderer Völker nicht im mindesten nachweisbar ist. Ob indessen ihre Kenntnis dem alttestamentlichen Bundesvolke zu irgend einer Zeit geläufig war, kann mit Recht bezweifelt werden, da sie nur einmal vorkommen.

Sechstes Kapitel.

Die Etymologie des Wortes שְׂרָפִים.

Aus dem Obigen ergiebt sich schon, daß wir an der Ableitung von den hebräischen Verbum שָׂרַף festhalten; die einzige Schwierigkeit, welche diese Ableitung darbietet, nämlich daß שָׂרַף nur in transitivem Sinne vorkommt, ist dadurch erledigt, daß wir den Namen der Seraphim mit ihrem Amte, dem der Sühnung und Reinigung durch Feuer, in Zusammenhang bringen; auf diese Weise hat der Name, ebenso wie der jener הנחשים השרפים transitiven Sinn. Andere, welche auch an dem Verbum שָׂרַף festhalten, aber das Wort seraphim mit splendentes, ardentes übersetzen, übergehen entweder absichtlich diese Schwierigkeit, oder sie erklären ausdrücklich, daß dieselbe nicht vorhanden sei (Rosenmüller); man könne einfach annehmen, daß der hebräische Sprachgebrauch das Wort in diesem Falle intransitiv gefaßt habe. Möglich ist dies ja; aber nachweisbar ist es nicht.

Der Vollständigkeit halber erwähnen wir noch folgende Ableitungen: 1. von einer Sanskrit-Wurzel serp, sarp, wie sie im lateinischen serpere, serpens vorliegt; diese Ansicht ist veranlaßt durch die falsche Anschauung, als ob an der Stelle num. XXI, 6 השרפים serpentes bedeute; wie oben gezeigt wurde, ist השרפים epitheton zu הנחשים und bedeutet soviel wie urentes. 2. Daß die Seraphim mit dem ägyptischen Serapis-Dienste nichts gemein haben, ist oben gezeigt worden. 3. Eben so wenig stehen die Seraphim mit den teraphim (Stickel) in irgend welchem Zusammenhange. 4. Reinke (Beitr. VIII, S. 81) leitet den Namen von einem „ungebräuchlichen“ Verbum שָׂרַף ab, welches „hoch sein, hervorragen, bildlich vorzüglich, ruhmvoll sein“ bedeuten soll; „arabisch شَرُفَ, hoch sein, davon شَرِيفٌ, Edler, Vorzüglicher.“ Da das arabische Wörterbuch in etymologischen Fragen bekanntlich nie versagt, so werden derartige Herleitungen nur mit größter Vorsicht aufzunehmen sein.

Inhalt.

Erster Teil. Die Cherubim.

Seite

1. Kap. **Schriftstellen** 5
2. Kap. **Die Gestalt der Cherubim** 9
Die Cherubim der historischen Bücher; die Cherubim Ezechiels; Verschiedenheit der Gestalt; Erklärungsversuche für diese Verschiedenheit (S. 9—19). Die Cherubim hatten eine durch die bildlichen Darstellungen im allgemeinen fixierte Grundgestalt; diese ist nicht die tierische; Kritik abweichender Anschauungen (S. 19—28). Die Grundgestalt des Cherubs ist die menschliche (S. 28—32).
3. Kap. **Das Wesen der Cherubim** 32
Historischer Überblick über die Frage (S. 32—38). Die Cherubim sind reale Wesen und zwar himmlische Geister (S. 38—46). Einwendungen gegen diese Auffassung (S. 46—50). Andere Deutungen der Cherubsnatur (S. 50—65).
4. Kap. **Die symbolische Bedeutung der Cherubsgestalt** 65
5. Kap. **Ursprung der Cherubsidee und Cherubsgestalt** 74
6. Kap. **Die Etymologie des Wortes כרוב** 82

Zweiter Teil. Die Seraphim.

1. Kap. **Is. 6** 86
2. Kap. **Die Gestalt der Seraphim** 87
3. Kap. **Das Wesen der Seraphim** 89
4. Kap. **Die symbolische Bedeutung der Seraphsgestalt** 93
5. Kap. **Über den Ursprung der Seraphsidee** 96
6. Kap. **Die Etymologie des Wortes שרפים** 100

[illegible]

Bög

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Nikel, Johannes,

Die Lehre des Alten Testamentes über die Cherubim und Seraphim

Breslau 1890

Exeg. 798 hm
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604576-7